



马
克
斯
·
韦
伯

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

马克斯·韦伯

〔英〕弗兰克·帕 金 著
刘 东 谢维和 译

四川人民出版社

一九八七年·成都

责任编辑：何昌宇

特约审稿：王 焱

封面设计：戴士和

插图：戴士和

装帧：盛寄萍



走向未来丛书

马 克 斯 · 韦 伯

刘 东 谢维和 译

四川人民出版社出版（成都盐道街三号）

四川省新华书店发行

自贡新华印刷厂印刷

开本787×960mm 1/32 印张6.5 插页6 字数100 千

1987年6月第一版 1987年6月第一次印刷

ISBN7-220-00017-0/c·9

统一书号：17118·176 印数：1—96,000

定价：1.25元

编者献辞

1955/20

《走向未来》丛书和读者见面了。

她凝聚着我们的心血和期望。

我们期待它能够：展现当代自然科学和社会科学日新月异的面貌；反映人类认识和追求真理的曲折道路；记录这一代人对祖国命运和人类未来的思考。

我们的时代是不寻常的。二十世纪科学技术革命正在迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和生存方式。人们迫切地感到，必须严肃认真地对待一个富有挑战性的、千变万化的未来。正是在这种历史关头，中华民族开始了自己悠久历史中又一次真正的复兴。

在艰苦而又富有生命力的改革道路上，我们坚定了马克思主义的信仰，理解了科学的价值，并逐步深化了对我们时代和民族的认识。今天，我们所

从祖国的召唤，热情地投身于实现社会主义现代化的伟大潮流。

马克思有一句名言：“思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。”*今天，照亮我们民族的思想闪电，就是马克思主义、科学精神和我们民族优秀传统文化的结合，以及由此开始的创新！

《走向未来》丛书力图从世界观高度把握当代科学的最新成就和特点，通过精选、咀嚼、消化了的各门学科的知识，使读者特别是青年读者能从整个人类文明曲折的发展和更迭中，理解中华民族的伟大贡献和历史地位，科学地认识世界发展的趋势，激发对祖国、对民族的热爱和责任感。

她特别注重于科学的思想方法和新兴的边缘学科的介绍和应用；把当前我国自然科学、社会科学，以及文学艺术方面创造性的成果，严肃地介绍给社会，推动自然科学与社会科学的结合。

《丛书》是个新的园地，她将自始至终贯彻严肃认真的学风和生动活泼的文风。

《走向未来》丛书，从她一开始就受到老一辈共产党人关怀，受到学术界前辈的热情支持。

* 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1975年版，第1卷，第15页。

约四百年前，弗兰西斯·培根在《伟大的复兴》一书序言中，曾经这样谈到书中描述的对象，他“希望人们不要把它看作一种意见，而要看作是一项事业，并相信我们在这里所做的不是为某一宗派或理论奠定基础，而是为人类的福祉和尊严……。”我们怀着真挚的感情，把这段话献给《丛书》的读者，希望广大读者关心她、批评她、帮助她。

让她成为我们共同的事业。

《走向未来》丛书编委会

一九八三年六月于北京

原编者序言

马克斯·韦伯，就象几乎和他完全同时的埃米尔·杜克海姆（1858——1917）一样，在任何一套专讲《重要社会学家》的丛书之中，都应占有一席之地。的确，不论在哪里讲授社会学，他的名字总是跟杜克海姆和卡尔·马克思结合在一起，被奉为社会学家的三位现世的神明，而不管这种三位一体的表面伙伴关系在更仔细的考察中会显得多么貌合神离。马克思并非严格意义上的社会学家——他一生中的标记很难被说成是叙述了任何一门被认可的学科。这并未妨碍我们把他描写成一位重要社会学家——这套丛书的另外一本确实是专来讨论《马克思和马克思主义》的——主要是因为他所撰写的正是现代职业社会学家所注视的焦点。杜克海姆同样也与韦伯没有多少相通之处。尽管都是学院式的社会学家，但两人独特的理论和方法却使他们彼此间

差距很大。即使是他们对于发展新兴的社会学科学的想法，也是迥然不同的，杜克海姆倾毕生精力于创立教育机构的韧性工作，把团体和期刊看作制度化的根本手段，而韦伯则更是一位纯粹的学者，满足于抓住根本的问题，并时常提出一个对别人有益的鼓舞人心的思想。也许，最典型的是：只要他可以那样做，他更喜爱那种经常作为他讲演场所的私人沙龙的小圈子。因为在他中年的很长一段时间内，精神上的毛病使他丧失了教学的能力。

但韦伯和杜克海姆却在某些地方相似。他们都关切着一个学科的发展，这个学科照马克思看来，说得好听些，是一门具有高度党派性的社会“科学”，说得难听些，则是一种“资产阶级的意识形态”。当他们着手这项工作时，社会学这门学科在欧洲并没有一个坚实的基础（情况在美国略有不同）。当德国大学于十九世纪后期在其他方面长足进展的时候，它却只有一个脆弱的立足点——韦伯直到他一生的最后才从经济学转了过来，在大学里获得了作为一位社会学家的位置。杜克海姆在法国的遭遇也与此相似，就象韦伯一样，他是从哲学和教育学转到社会学来的，这些事实足以为证。

那么，为什么韦伯是一位“重要社会学家”？这个问题的正确答案，可以在弗兰克·帕金的书中

找到，而我不想在这里预先说明。但无论如何，仍有必要进行几点一般性的说明。韦伯正象马克思和杜克海姆一样，对于那些一直是这门学科发展之关键的思想的创立，是有贡献的。诸如“有意义的社会行动”、“理想型”、“统治形式”和“社会的分层过程”这样一些概念，都已被社会学家们利用并修正去研究广泛的问题。这些观点起初是在社会学的理智疆界被大大限制的时候被表述出来的，而它们在它成为国际性科学的道路上，通过这门成长中的学科的种种变迁，已经因盛行不衰而显示出其力量。不过，韦伯的思想决不是对马克思和杜克海姆思想的简单补充；他们拥有各自的读者，抱着不同的目标。这便说明，为什么无论怎样努力综合他们的理论，他们仍从根本上是对立的——他们对复杂社会的理解模式有所不同。韦伯的社会学诸模式不同于那种三位一体中的另外两位伙伴；这种模式反对马克思和杜克海姆关于社会集体的思想，强调一种方法论上的个人主义，坚信个人见解的价值，而且并不认为总是必然能够取得对社会学问题的无可更改的答案。

无庸置辩的是，韦伯的著作已经对西方社会学产生了极大的影响，但与此同时也必须指出，它也包含着似是而非和矛盾，这已招致了对他的概念和

方法的种种不同解释。韦伯将不会为此而惊讶。情况一直是这样：这位被认为是这种或那种重要公式或类型之源头的“韦伯”，其实是一个可以被以许多不同方法去读的变化多端的人物。

因此，弗兰克·帕金的研究，其重大的功绩便在于，它集中了韦伯学说中的四个已经被社会学家们反复讨论和大量利用的主要成份。他依次考察了韦伯作为方法或理论而提出的东西，然后提出了一种既能说明其社会学的力量，又能说明它的矛盾的批评。也许，韦伯对社会学的重要性正是在其矛盾中。因为通过批评性地审视他的论点，我们可以继续前行，去发展那些超越过韦伯的社会学观念。只有通过揭示前人的错误，一门科学方能进步。弗兰克·帕金的书十分清楚地告诉我们：为什么韦伯能在社会学的发展中占有重要地位，同时，为什么他的思想是通向有关社会的更深刻见解的跳板。

彼得·汉密尔顿

作者序言

本书换一个角度来看韦伯的某些最为人熟知的对于政治学和社会学的贡献。书中的主要部分几乎完全没有涉及韦伯“其人”——他的生平、家事和政治活动，或者他那儿回偶发的精神错乱。对所有这些方面中的有意思的东西，我只提供了一个简短的生平概略。

我们考察的是韦伯著作中四个独立的部分。第一章分析他对于方法的介绍和见解。在这里，产生了许多问题：程序的运用和作为一种严格理解模式的应用，以及对理想型结构的行为的解释要求。同时，也要涉及韦伯有关道德中立和历史解释的观点。

第二章考察他对于社会行动之规范性（normative）和制度性（institutional）部分的说明，特别涉及了宗教信仰与行为。这里，对于韦伯试图确立早期新教信仰和理性资本主义精神之间的因果联系的推理步骤，表示了某种怀疑。同时，这里也试图点明那种存在于他对加尔文教的分析和他那遍及其

一般宗教社会学中的更加“唯物主义者”立场之间的悖反。

第三章考察了他对权力关系和统治类型的讨论。这里，提出了一种想法：韦伯有意去混淆合法化与合法性之间的界限，而且他的统治社会学由于缺乏一种补充的依存理论而有不足。

第四章论述的是他对于分层理论的贡献。这里，对韦伯和马克思有关阶级、财产关系和国家概念的分析，进行了对比；并特别注意了韦伯关于在分配机构中的地位—群体公式的思想。本书以评价韦伯的多少有点儿偏执的关于“政党”在权力全面分配的情况下的作用的估价而结束。

唐纳德·麦克利 (Donald Mac Rae) 说过，“所有针对韦伯的写作其实都出于敬畏。”我试图不让自己对韦伯成就的敬畏蜕化成为崇拜。书中提出的大多数论点都是在先后举办于牛津、伯克利和纽约大学的系列讲座和研讨班中首次发表的。上述学校的教师和研究生们经常对我思路中的失误进行成功的指点，对此，我谨表示由衷的谢意。

弗兰克·帕金

1981年9月于牛津麦克戴林

(Magdalen) 学院



MAX
WEBER

生平概略

马克斯·韦伯，1864年降生于艾尔福特（Erfurt），那曾是汉撒的一个城镇，现在是德意志民主共和国的一部分。他生下来不久，他家便迁往柏林，在那里，他们的家成了当地学者、商人、艺术家和政治名流的谈话场所。年轻的韦伯，自然不能掩起耳朵不去倾听大量很有教养而且品格高尚的交谈，而这里边无疑包括少量富于启发性的政治见解。高中毕业以后，他就读于海德堡大学法律系。在那里，他似乎是加入了所有传统的少爷学生们的胡闹：学得少，喝得多，玩得多，并试图（成功地）在决斗场上把自己的脸划开。

服一年兵役以后，他恢复了学业，起初是在柏林，后来到了哥廷根。在那里，他用起功来。他于1889年完成了论及中世纪贸易交往的博士论文；再过两年，他又呈交了论述罗马地权史若干问题的大

学授课资格论文。这使他正式获得了谋取大学职位的资格，而他也就及时地在柏林就任法律讲师。两年以后，他搬往弗莱堡。1896年，又迁回海德堡。

麻烦事儿正是在海德堡开始的。在1898年，正当他的大学生涯刚刚开始结出果实的时候，他经受了一次精神崩溃，它打断了这种生涯。几年以后，他才能再恢复学术工作，而此后他的学院生活是作为一种延长了的休假度过的。他父亲死去以后，他的病又复发了。根据种种记载，老韦伯是维多利亚式家长的拙劣的摹本：他是子女的严峻的军纪官，对妻子也专横而麻木。他死前不久，曾和儿子马克斯有过激烈的争吵。儿子坚决要求母亲能被允许在没有父亲陪同的情况下来看望自己，因为这位父亲有点儿象小丑。这场口角因小韦伯不可思议地命令自己的父亲离开家庭而闹到顶点。此后韦伯再没有在父亲生前和他见上一面。在得悉老人暴卒的消息后，他受到了负疚和悔恨的折磨。此后，他实际上已变成了紧张症患者。韦伯和弗洛伊德从未见过面，但不难猜想，弗洛伊德准能确诊他的病症。

由于不能专心致志于任何事情，韦伯便以旅行来自慰。于是他开始总是打起行装去匆匆搭乘车船。他的目标主要是南欧，特别是意大利。但是在1904年，他离家更远，到美国去了一趟。他被大都

市生活的节奏和喧哗，以及土著人奇特的民主习惯所吸引。美国的很多东西都使他羡慕，在那里，他看不到高贵对粗俗的蔑视，而这却是在对欧洲知识界的访问中司空见惯的。

这片新大陆肯定使韦伯获益非浅，因为一回到家，他便重操旧业。他很快地完成了关于方法和关于新教伦理的论文。他自学俄语，并在数月之内，便有效地掌握了撰写一篇有关1905年革命的论文的最新材料。尽管他的忧郁症轻度发作，但只要一干起工作来，他那巨大的创造活力便泉涌不止。一连串的研究接踵而来，他论及了法律制度、宗教体系、政治组织和权力关系，无论从比较范围之广还是从文献资料之丰上，都迄未被超越过。这直到今天还叫人难以置信。韦伯挥洒自如地赋予了每一个不同学科以相应的发展，而没有哪个人能够有本事去横跨法律、历史和那些包含任何靠近他的综合把握之内容的诸门社会科学。

他广博的成果曾因1914年战争的爆发而一度中断。他其时已届五十，不能象年轻人一样参战，为此他深感懊恼。他只被任命负责他家乡医院的管理工作，这对于一个渴望着激烈行动的人来说，算不得一项太有魅力的任务。不过，要把韦伯描绘成为

佛洛伦萨·南丁格尔*的普鲁士化身是很困难的，尽管他似乎乐于扮演这个角色。过了一年左右，他为了到某个不引人注目的为研究关税问题而设立的政府委员会去任职而放弃了医院工作。这个委员会听起来并不比去为绷带和便盆的供应而操心更重要。在战争的最后两年，他干了更富有成果的行当，这件事他做得最好：论述社会而不是费力去管理它。他再一次把精力转向撰写论文，这些论文在他身后结集为《经济与社会》。

战争结束以后，他几乎是开始了一种政治生涯。他加入了新成立的德国民主党，并同意把自己的名字印上法兰克福选区的小小候选人名单。据他妻子玛丽安所说，韦伯深信自己能够被推举为党的候选人。他带着一种期待的心情而根本没有为谋求支持而烦神——或许是因为他认为结果已经铁定了，或许（这种可能性更大）是因为他不能太使自己屈就于党派政治的蝇营狗苟之中。不管怎么说，他没有得到提名；选举会议淘汰了他而垂青于一位当地的肖小。韦伯显然为此结局而震惊和深深沮丧。这位在理论层次上对权力的结构如此精明的人，一旦进入权力的实际时，便变得有些幼稚了。

* 佛洛伦萨·南丁格尔，1820—1910，英国护士，参加过克里米亚战争，是近代护理制度的创始人。——译者注

也许他的落选还是件大好事，否则他可能成为一位极糟的政治家。他的独立而倔强的心性可能会使他忍受不了去恪守党的路线，或者去奢谈官方教条。对好友们期望他为自己热烈追求的荣誉再干一场的恳请，他明智地绷起脸来充耳不闻。就他所关心的政治来说，他所唯一愿意接受的伟大乃是那种将被强加于他的伟大。既然它已经出现了，其余就无关宏旨了；1920年春末，他染肺炎而死，享年56岁。

目 录

原编者序言.....	1
作者序言.....	1
生平概略.....	1
第一章：方法与程序.....	1
第二章：信仰与社会行动.....	43
第三章：统治与合法性.....	99
第四章：阶级、地位、政党.....	135
对深入阅读的建议.....	170
注释.....	173



第一章 方法与程序



1

韦伯关于方法的见解，常常被那些企图在自然科学的目标与程序和社会科学的目标与程序之间强划一条截然界限的理论家们所利用。尽管这样一条思路在韦伯之前就已经存在，但他的学说能被那些反对“科学的”社会理论的主张的人如此频繁地作为武器来运用，倒也并非怪事。首先，没有哪个人能比韦伯更为坚持调查的基本单位必然总是有个性的。当然，这种观点本身并不必然排斥那种被穿白大褂的人所钟爱的方法与程序，正如行为心理学所演明的那样。毋宁说，韦伯把重点放到个性而非群体或集团的理由在于：唯有个体才使“有意义的”社会行动成为可能。韦伯认为，为了某些目的，而把社会群体或集团视作“仿佛是”个体的存在，那往往是有裨益的。但这不过是一种可以容许的理论虚构而已。^{〔1〕}谈到“行为的主观解释”，“集体

必須被单独地看作个别个人特定行为的结果和组织模式。”〔2〕他的观点概括起来便是：

为了社会学的目的，并不存在“行动”的集体个性这样一种东西。当在社会学系统里涉及一个国家、一个民族、一家公司、一个家庭、一支军队或者其他类似的集团时，它所意味的只是……单个个人的现实的或可能的社会行动的某种发展。（3）

集团并不能思想、感受、理解；只有人才能如此。其他的假定都是把一种虚构的现实性归咎于实际上只是概念的抽象。加之，由于社会科学的任务是深入到个体的主观理智之中，是把握社会行动的动机，这项事业便注定会截然不同于自然科学所从事的事业。韦伯认为，我们并不能“理解”细胞的行为或者行星的运转。我们观察细胞的结构和星球的运行，然后力图把这种结构和运动上升为一般规律。我们这些观察者，通过运用自己的概念与范畴，把我们自己的解释强加于那些现象之上。

而社会行为便大不相同了。人并不象分子或植物，他有他行为的动机。他们的行为受其主观意图的指引。更有甚者，社会行动者对他们何以要如此这般去行动有着自己的想法和解释，并且这种想法

和解释本身，就是对他们行为的任何综合说明的不可或缺的一部分。毫无疑问，下落的苹果并没有重力的概念。而政治或宗教的行为则与此相反。人们必然具有他们自己的与政治与宗教相连的概念。他们运用“民族主义”和“阶级斗争”，“原罪”和“赎罪”之类的概念。而他们的行为也确实只有通过这类概念才能说明。这些概念或观点作为推动力量参与了行动者的行为。

完全可以理解，某些后来的理论家从所有这一切中总结出：社会学的根本任务是去直接提出广泛流行于行为者自身，而没有被观察者的传统观念所污染的意图和概念。从这个角度来看，社会科学的活动相对于自然科学来说，更靠近科学哲学。科学哲学更少去关心对物理世界的理解，而更多去关心对职业科学家自身的主观意图的理解。它考察程序与假设、社会与技术，它们充满了作为行动者的科学家的行为。所以，这是一种“二级”（second order）活动，因为它构造着关于理论的理论。⁽⁴⁾社会学也被说成是一种二级活动，因为它处理社会行动者自身的理论和概念，而不是象过去那样处理处于自然状态中的行为。这的确常常是针对实证主义的指控——它正是试图在忽略行动者的动机和主观状况的情况下弄清行为的意义。杜克海姆的

社会学突出地成为这种明显受攻击的对象。

无论韦伯对个性和内在意图的着重强调达到什么程度,也不能与杜克海姆的观点太过对立。对杜克海姆来说,真正能够当作解释论题的唯一单位便是集体,而将个体的动机和观念当作探讨的根本对象就会丧失社会学所感兴趣的一切。他的理由是,在人们彼此打交道的过程中,个人建立了一种综合物或社会混合物,更确切地说,是通过某种化学的结合而产生出一种全新的化合物。正是这种综合物,或者这种生发出来的性质,才是社会现实的要素,因而才是探讨的适当对象。由于这种现实从来不能被分解为它的组成部分,因此显而易见,个体行动者的精神或情感状态决不是一条终南捷径。

在提出自己反对个体主义者观点的申诉时,杜克海姆并未特别针对韦伯。然而,他的论证读起来令人难以置信地简直就象是针对韦伯那种把集体视作“单个个人的特殊行为”的观点的直接反驳。假如杜克海姆特别要对准韦伯来发议论,他也没有必要作任何更动。

韦伯的把个人的主观意图当作社会探讨出发点的论辩,阐发于他对被称为理解(Verstehen)的方法的提倡过程之中。这意味着,对于观察者来说,是企图通过一种对行动者的移情联系,去理解社

会行动。对于调查者来说，这种策略是试图使行动者和他的动机一致起来，并且通过行动者的眼睛而不是他自己的眼睛去观察行动过程。韦伯并不把理解仅仅看作通过访问之类的方法去找出一个人对自己行为说明和评价的途径。他把它看作一种即便在没有访问对象的情况下仍然可以借用来理解历史事件的一种方法。我们可以尝试着借助于重新设想行动者所面临的在特定情境下的选择与强制，来揭示他们为什么走了那样一条路。我们完全能够让自己设身处地于某些其他人的处境中，来想象我们将如何在类似的环境下行动。这正如韦伯所说，“一个人不必为了理解凯撒而就是凯撒。”⁽⁵⁾我们把凯撒的行为看成是由“可理解的动机后果”⁽⁶⁾所致，便足可以理解他行动的意义。

理解方法所讨论的观点是，社会行动者总是面临着选择。行为并不是由那种把人们推向这个或那个方向的无情社会力量所支配的。行动者在其他的选择机会中挑选出某种行动方针，他们的决定被其对机会和制约因素的认识强烈地影响着。因此，在任何确定的情况下，对机会如何被实际估量和评价做出某种程度的理解，是很有必要的。这种方法对于任何力求去揭示历史中某种潜藏的目的或逻辑的学派来说，显然是太不相合了。历史远非按前定模

式展开的，它实际上是开放的，任何事情都可能发生。

韦伯区分了两种理解方式。这便是：“直接的观察性理解”（*aktuelles Verstehen*）和“解释性理解”（*erklärendes Verstehen*）。〔7〕他给出了一个直接观察性理解的例证：我们只要根据观察一个人的面部表情便可以把握他是在生气这样一事实。当我们观察樵夫砍劈木头或者猎手瞄准猎物时，我们便体验到同样的理解。仅仅观察这些行动便足以告诉我们什么正在进行之中。然而，要去理解为什么它会进行，我们便必须借助于解释性理解。我们正是通过解释性理解才尝试着去把握各种不同行动的动机和主观意图。一旦我们发现樵夫是为了赚钱，为了养家糊口，或者是为了借工作来发泄脾气，那我们便在第二种意义上理解了劈木行动。同样，当我们知道了猎手究竟是为了吃还是为了运动而捕杀时，我们也就达到了对猎手行动的解释性理解。换用更一般的术语而言，当我们把行动归纳入只有借智力才能理解的“动机的顺序，即那种可以被视作一种实际行为过程的解释的理解”〔8〕的问题之中，我们便达到了解释性的理解。只有参照一种更广阔的知识构架，一种社会行动才能被适当地理解和解释。

韦伯清晰地指明，理解方法决不能被认为是社

会解释的全部。它必须由其他的调查技术来补充，它们包括为实证主义者所钟爱的“科学的”努力。^{〔9〕}事实上，韦伯偶尔地似乎也把理解视为对行为之假设的丰富的源头，——这种假设必须被置于经验的调查和验证之下。而且，在从事假设时，多半是为了以杜克海姆的经典方式来发挥论辩的技巧和定量的方法。

韦伯不同于他的某些思想后裔，他并不把统计技术的应用看作一种神秘的东西或者社会生活微妙现实的歪曲。统计的或然性乃是对任何命题的普遍有效性的一种重要的检验。同时，也要警惕把解释的意义附加在数字的关联之上。两个变项显示出一种持久的高度相关这一事实，并不能自满自足地去建立两者间的因果联系。因为，要证实一种因果联系，必须显示出变项之间的联系具有直观上的意义。如果我们能够证明，英镑在对外兑换市场升值与贬值是精确地平行于离婚率的起伏，我们也不能理直气壮地说，这两件事之间存在着一种因果关联。钞票市场和对婚姻命运的决定之间的相关行动这种乍看上去似乎成立的“动机的顺序”，是并不存在的。正如韦伯所说：

如果你所关切的意義缺乏充足性，那么，无论统一性的程度多么高，也无论其

或然性多么精确地被以数的形式所决定，它终归还是一种不可理解的统计或然性……只有统计的统一性能够被看作社会行动过程的可理解的主观意图的表现时，统计的或然性才构成可理解的行动方式，并从而构成社会学的概括。〔10〕

尽管统计的联系可以使我们对一种因果环节的可能性变得敏感，但这样一种环节却只有当我们自己满足于一种相关着的动机顺序时才能被确立。所有这些都试图说明：理解不能象有时被叙述的那样被领会为一种在实证主义和科学方法之间的抉择，它是对这种方法的过份机械应用的一种矫正。〔11〕

2

正因为如此，韦伯关于“理解社会学”（Verstehendesozologie）的观点，引起了不少棘手的问题，它们大多都未曾解决而遗留了下来。首先，他对两种理解方式——直接观察性理解和解释性理解——的区分，既谈不上有益处，又谈不上有道理。我们很难看出为什么对一种行动的直接观察能

够支持任何对这种行动的理解。举个例子，假如我们碰上一群闭目围圈而坐的人们，我们就不能对即便是他们在干什么这个问题有深入的理解。他们可能是排练一个节目，可能是亲密地谈心，也可能是木然地发呆。只有当我们进一步得到了能够使我们发现其活动的社会目的的信息，并且将此与某种类似的文化背景相联系时，我们才能够说，我们理解了它。韦伯把这种东西说成是第二种理解方式——解释性的理解；这是借把探究中的行动放到一个更宽广的意义构架中而达到的理解。但确切地说，这只是一种可能的理解方式。对一个行动的纯粹观察决非任何形式的理解。事实上，除非我们知道为什么它正在进行，我们就无法恰当地理解什么正在进行。

韦伯自己的例子可以被借来说明这一点。只有当我们找出了为什么一个人挥动他的斧头和为什么另一个人举枪瞄准的理由时，我们才能被说成是“理解了”樵夫和猎手在做什么。唯一真正的区别乃存在于：一方面你仅仅是看或观察一个行动，而另一方面却是理解一个行动。上述两种理解的方式是并不存在的。韦伯这种区分的古怪性，可以在他的下述主张中暴露无遗，他说，我们可以“在听到

或读到 $2 \times 2 = 4$ 这个算式时，通过直接观察而理解它的意义。这便是思想的直接理性理解的实例。”〔12〕然而，毋庸赘言，即使是为了理解如此简单的算式，观察者也必须具有最起码的这种神秘算术的背景知识，然后，这些符号才能被带着意义去观察。对于任何不具备适当文化构架的人来说，看到这些数字，并不能导致直接观察性的结果，而只是两眼一抹黑。

关于韦伯时常提到却从未勉力对付过的作为方法或程序的理解，还有某些其他的困难。其中之一便是，为了通过移情来理解行动者的行为，观察者就必须大致地处于与行动者相同的标准和道德状况。假如他们具有歧异很大的观点和互不相容的信仰，那么移情的联系就不能充分实现。韦伯说道：

经验表明，人类行动可以适应的许多基本目的或价值，经常不能被充分地理解……它们愈是根本不同于我们的基本价值……我们就愈不容易对之进行移情式的理解。〔13〕

据认为，精神或政治的信仰越深，这种说法的真实性就越大。对于移情理解的严重障碍将摆在观察者

面前，这些观察者本身

……对于宗教和慈悲的热情，或者对于憎恶极端理性主义狂热的人（例如“人权”的狂热拥护者）的异乎寻常的行为，是并不敏感的。（14）

彼得·温斯（peter winch）提出了一个类似的观点，他自己也热衷于理解方法。

〔一个〕宗教的历史学家或社会学家，如果要搞清他正在研究的宗教运动的意义，并且理解支配这种运动参加者生活的思想，他自己就必须具有某种宗教感情。（15）

韦伯有时比这走得更远，他提出，某些宗教体验的方式之中潜在着一些不可及的东西，无论观察者对这种体验怎么样去移情，试图解释它们的过程总是引向一种其意义的曲解。

这类的宗教体验自然是非理性的……在其最高的、神秘的形式中，它被它的绝对不可言传性所辨识。它具有一种明确的特点，并且显现为知识，但它不能为我们的语言和概念的工具所充分道出。更为确

当的是，任何宗教体验都在理性的公式化的努力中失去一些内容，概念的公式化走得越远，这种情况就越甚。〔16〕

由此，似乎是如果行动者与观察者来自完全不同的文化，那么任何建立在理解中的程序就将特别难于付诸实施。一个西方人去观察异邦的部落社会，由于他自己和探究对象之间在规范上鸿沟很宽，所以在他试图进行理解时，就将受到严重的阻碍。依照韦伯的说法，“我们分享原始人情感的能力”比起我们知晓“动物的主观心态”的能力来，“并不见得能大多少……”〔17〕这十分近似于列维-布留尔提出的观点，这种观点大意是说，原始人具有一种“前逻辑的”心智，这种东西不能毫无困难地被西方的理性和知性的模式所理解。尽管韦伯本人并不遵循这种观点，但它却十分符合他素常惯用的假设：理性主要是西方文明的一个产物。

假如原始人的主观意图对于训练有素的西方观察者是不可理解的，那么，这似乎便给了社会人类学学说以致命的一击。社会人类学之所以能证明自己的生存合法性，便是因为它断言，完全有可能去理解异邦文化中的人们的动机与感情，并使西方读者理解它们。专业人类学认定，弄清部落人的信仰

与活动的意义，并不需要对价值系统的任何形式的共享，不需要在行动者或者观察者身上作出假设。可能杜克海姆也发现了韦伯的意见是相当离奇的。不管怎么说，他自己的宗教理论几乎完全是建立在对澳大利亚土著居民的宗教仪式与信仰的严密分析之上的。显然，杜克海姆在理解和搞清“宗教生活的基本形态”时并没有碰上难以逾越的困难——尽管在部落人和巴黎学者之间隔着相当宽的文化鸿沟。

也许，韦伯将被迫去争论说，对于西方的观察者来说，不管他如何敏锐，如何富于理解力，都只能指望达到一种对部落社会的局部的或模糊的理解。杜克海姆或访问人类学家（the visiting anthropologist）从未能够象行动者们自身所经历的那样去把握宗教或世俗生活的全部意义和意味。他们仅能提供一种对这现实的很不完善的描述，因为通过西方的透镜去看它并把它转化成西方的思想和语言范畴的过程必然将歪曲它。

现在，杜克海姆和人类学家对此异议有一个现成的反驳，而且这将对理解方法的致命打击。这个反驳是：韦伯怎么可能去完全理解那必然藏于西方观察者的原始人的主观意图和动机呢？韦伯如何能够表明在原始人的宗教或神秘体验和西方观察者

对这些体验的复制之间确乎存在着一种脱节呢？对韦伯来说，要想能够表明观察者已经毫无疑问地显示出一种对现实的有缺陷的描述，他就必须证明他自己已经设法得到了真正可信的描述。在这种情况下，要么那种关于原始思维的不可理解性和宗教体验的不可企及性的主张归于失败，要么韦伯就不得不指明抵达这种神秘深渊的唯一特许的通道。

那令人烦恼的缠绕在所有采纳理解程序的尝试中的——即使在行动者和观察者具有共同文化背景的地方——问题是：我如何能够确信我在实际上已经掌握和理解了行动者的主观状态？而假如我已经误解了，我又如何觉察？韦伯的忠告是，观察者必须以某种外部的、行为的尺度去检验他的说明。但是，假如行动者的行为乃是他内在状态的最终检验，他首先就恰恰全神贯注于这种行为，而忘却了主观意图。看来，由理解所归结的主张，或者因观察者无力去说明他移情努力的正确性而得不到证实，或者必然被从行为的外部标志来认可，因此使其移情努力成为多余的。

对于韦伯的主张，还有一些其他的小小忧虑：对于那种我们无法移情的东西，我们便未必能够弄清活动和信仰的意义了。除了宗教行为的熟悉例子之外，他也提及了政治的复杂情况，比如“‘人

权’的狂热拥护”——听起来似乎韦伯是狂热的社会主义者或者马克思主义者。〔18〕这里的言外之意是，理解社会学对于调查那些被深入和狂热地拥护的价值和信仰，是不适宜的。从某种意义上讲，这是不幸的，因为各种各样的“狂热”信奉通常被社会学家和其他人看作是特别有吸引力的探究对象。假如观察者对这种信念的个人厌恶或冷漠使他无法胜任对它们的调查工作，那么社会学的范围将受到相当大的缩减。对法西斯主义的研究只好留给那些或多或少同情法西斯主义事业的人；而列宁主义也只能被列宁主义者认清；不一而足。〔19〕

值得注意的是，韦伯自己从未因他自己的与其探究对象之间的情感距离而感到一丁点儿的约束。尽管他把自己描绘成“与宗教格格不入”，他却十分乐于去从事对于加尔文教、印度教、佛教、僧教、犹太教和伊斯兰教的一系列研究。在这些研究中，他并未感到，由于他自己缺乏信仰，就有责任去说明他关于宗教体验和意义的那么多陈述是正当的。他可以非常自信地解释这些宗教，宛如通过虔敬的眼睛去仰望它。在下一章里，我们将要讨论他因运用移情所导致的解释。

3

作为一种研讨的方法，理解似乎是建立在这样的假定上：一般来说，个人总是对自己行为的动机和主观状态有所意识。如果行动者自己的意图和对现实的理解在对行为的解释中是不可或缺的，那么，这些意图和理解本身就有权要求被作为社会事实来对待。那么，乍看起来，这种研讨与马克思关于虚假意识形态的概念就没有多少相通的余地了。马克思力求把真实的观念和认识从虚假的观念和认识中区分出来——真实的观念和认识是与个人的阶级利益广泛一致的。由于资产阶级意识形态的污染性影响，一般水平的对社会现实的个人认识，趋向于极端的荒谬。因而，任何从行动者的认识中去发现现实的企图，都有点儿象是去重新生产出错误和为统治性正统观念所宣扬的对事物的歪曲见解。由于真正的意识或阶级意识是作为一种潜在的而非显明的力量在日常生活的深处发挥作用，所以它就不能为理解的程序所窥知。

既然韦伯非常熟悉马克思主义关于虚假意识形

态的命题，所以他就可能被期待着在确立他自己关于方法的看法的过程中，能对此提出某些质疑。例如，他可以争辩说，在真假意识形态之间的区分，朝好处说是于事无补的，朝坏处说是站不住脚的。如果某人以某种方式认识了某种形式，并且以此为根据而行动，那么，为了解释的目的，他认识事物的方式就必须作为有关的社会材料来处理。关键并不在于真与假的问题。真正有价值的是行动者自己对现实的意识，而既然这是他的社会行为的实际动机，就不用管它是怎样被构造。尽管这条论辩的思路是与韦伯关于理解的教条式陈述完全相符的，但事实上他却并未采用它。自相矛盾的是，他选择了去提出一种与马克思的观点并非截然相反的观点。这就是说，他对个人能否理解他自己行动的全部意义并把握他们的主观意图表示了极大的怀疑。

在绝大多数的情况下，现实行动是在对其主观意图的不可言说的半意识或者实际上完全无意识的状态下进行的。行动者很可能是在一种朦胧的感觉中“意识到”（be aware）、而不是“知晓”（know）他所做的是什么，或者对此有清晰的自我意识……只有在偶然的情况下……行动的主观

意图——不管是理性的还是非理性的——才被清晰地带入意识。有意义的行动的理想形态，那意图被完全意识到，并且清清楚楚，那只是一种极限的情况。(20)

值得注意的是，韦伯避免应用“虚假意识形态”这个术语；但是，他说在事情的正常发展过程中，典型的个人行动是在“对其主观意图的不可言说的半意识或者实际上完全无意识”的状态下进行的，这与马克思对异化者精神的描绘很是相象。这种对个人精神能力的令人沮丧的评价，更适合于历史唯物主义的解释构架，而不适合于理解社会学。如果行动者们本身终归是缺乏极强的能力去认识他们自己的动机，并去理解他们自己的意图，那么，韦伯的方法到底还有什么用处呢？如果按照韦伯的推断，参与者本人对任何事物都这样盲目，那么，即使我们透过他们的眼睛去观察，又如何入手去弄清社会行动的意义呢？

韦伯那益处不大的劝告是，社会学家应当从“仿佛”行动者是以完全有意义的方式做出行为的情况入手。通过想象假使人们完全具有他们的意识他们将如何行动，并将此与他们的实际行动方式进行比较，社会学家就可以揭示出人们从真正理性

的行动道路所偏离的程度。自然，这种程序的成功将取决于观察者对行动者的主观状态有较深的体察，而不取决于行动者本人的认识，要测定偏离的过程，人们就必须了解理论上的真实过程是怎样的。也许，制止韦伯去毫无顾忌地宣称，社会学家并不象他所研究的普通凡人，他不会因那种将导致这任务成为泡影的意识的残缺所苦恼，这将会显得谨慎些。

4

在理论上假定社会行动的“纯粹”形态，以此与社会行动的现实过程进行比较，这是韦伯在他关于方法的著作中经常介绍的一种程序的方法。在他对理想型的建构及其运用的讨论中，这具有特别的重要性。理想型是概念的抽象，我们用它来力求掌握社会领域的复杂性。行为模式以及象资本主义、新教、官僚政治这样的形式，各自都由大量的内部因素所组成，它们可能是规范性（normative）的，也可能是结构性（structural）的。为了理解任何这类机制或社会结构，都必须将它们归结为它

们的核心成分。通过选择和强调所讨论的制度的核心的或根本的特点，并抑制和贬低那相对来说可被认为是边缘的特点，我们便可以完成此项任务。这意味着，我们关于资本主义或资产阶级革命的理想型，或者关于其他任何东西的理想型，都似乎并不是对真实事物的精确描写。它几乎必然是有点儿歪曲和夸张的描述，确切地说，如同漫画家的漫画是一种仍然认得出来的夸张描绘一样。因此，一种资产阶级革命的理想型将不能精确地与任何一次特定的资产阶级革命的特征相一致；而毋宁说，它将是一种对那些作为这些革命的一般特点的主要特征的升华。换句话说，理想型仅仅近似于社会现实，它们没有也不可能如实地反映它。

韦伯承认，选择构成理想型的要素是一种有点儿独断的事情。挑选和强调什么，忽略什么，这在某种程度上为所要调查的问题的类型和所设定的问题所影响。因此，说一种理想是正确的或不正确的，并没有多大的意义。对于研究的一种模式而言，也许选择这类要素群（constellation of elements）是最佳的，而对另一种模式而言，一组完全不同的要素则可能更为适当。

韦伯在这里所论及的观点是，想象我们能够以某种方式捕获社会现实的“真实本质”，这是不切

实际的。社会现实并不拥有一种真实的本质，因为它总是能够被以不同的方式构造和表现出来。什么算是社会现实，这在很大程度上取决于我们首先藉之来认识的概念工具。韦伯此处的态度再一次明显地不同于马克思和杜克海姆。马克思倾向于去区分现实的纯粹现象和本质。表面的现实从来就不同于深层的和潜在的本质。因此，他著名的格言是：

“……如果事物的外部表现与其本质直接一致，任何科学便是多余的了。”⁽²¹⁾对马克思来说，存在着某种现实的终极的和不可降低的层次，它并非一种由我们自己概念所生的纯粹人造物。尽管可能存在着对资本主义、国家和其他东西的不同描述方法，但这些不同的结构却无疑决不能被认为具有同等效力。有真实的结构，也有虚假的结构，有资产阶级的或意识形态的概念，也有科学的概念。

杜克海姆的观点在很多地方都与此相类似。在他对集体行为的分析中，他并不是从一些可能的解释中提取其中的一个；他声称要去揭示社会生活的本质。在把宗教归约为它的“基本形式”时，他力求去展示超自然信仰的实质，这种实质是在从最简单到最复杂的所有宗教中找出的。杜克海姆的一般工作假定是，社会现象的典型性质，可以通过揭示在它的种种表现中的共有东西而得到确认。这个任

务是，去揭示在所有宗教中、所有道德体系中、所有法律体制中，以及其他等等东西中，什么是一般性的。表面上全然不同的事物实际上共有着什么呢？对杜克海姆来说，实施的关键并不是去建构一种只能粗略地类似于社会现实的理想型，而是去深入到现实的基本核心之中。

从韦伯的角度来看，即使有可能去指出宗教、道德或法律的某种典型实质，还是留下了种种尚未回答的有趣问题。例如，就宗教而言，仍然有必要去揭示神圣的教义表达是如何从一种宗教变化到另一种宗教的。对杜克海姆来说，“教义和仪式的细节是次要的”。〔22〕而对韦伯来说，它们却是至关重要的，因为不同的教义激发出迥然不同的社会行动方式。他的意思是说：忘掉宗教的本质吧，让我们转而考察那种宗教在其中社会行动的结果不相同的道路。另外，对其他复杂的制度也是如此。社会学的研究乃是更有成效地指向那种在种种制度形式之中或之间的变化，而不是去研究它们被假定共有的某种形而上本质。一旦重心转移到制度形式的变化上，转移到其模式和亚模式上，一种理论上的手段——比如理想型，便成为一种将某种概念秩序赋予现实之混沌的工具，从而是不可或缺的了。

韦伯提议，把理想型作为一种藉此比较和评价

经验事实的标尺来使用。在理想型和正在被调查的实际制度模式和行为方式之间的差异，就因而成为理论兴趣的对象。揭示我们关于诸如官僚政治或者救世派宗教的理想型与他们特定的现象事实之间的变化，便成为目的。显然，韦伯是把这种程序视作一种因果解释的必要序幕。

无论理想型的内容如何……它却只在一次经验调查中具有一种功能。这种功能是对经验的现实进行对比，以便确立它的差异性或相似性。……并以因果性去理解和阐释它们。”〔23〕

但无论如何，韦伯却从未真正弄清这种程序实际上提供了何种决定性的解释因素。仅仅去揭示在理想型和经验现实之间确实缺乏一致，这并不是一种对处于很大冒险之中的发现的保证。首先，由于给定了建构理想型的途径，便几乎必然缺乏适合性。如果我们从种种可能的成分之中去挑选少数关键性的成分，并赋予它们韦伯所说的那种“单方面的强调”，〔24〕那么，几乎所有的经验事实都将因此而背离纯粹的模式。况且，哪一种可能的因果推论能够被从这种事实中抽取出来，也是很模糊的。确实，因果的概念本身也许在此是不适当的。任何

理想型与现实之间的偏离都是理想型最初于此建构出来的那种方法的功能。假如我们愿意去挑选和强调一组不同的要素，我们便可以发现一组不同的差异。我们如何才能确信我们所发现的差异并不是由我们最初建构的草率所“引起”的呢？

5

韦伯指出，理想型必然要被合乎道德地置于结构之中。“所有对文化现实的知识……都总是从特定观点出发的知识。”〔25〕不可能有这样的东西，它作为一种

……对于文化或者……社会现象的绝对
“客观的”科学分析，独立于特殊的和
“片面的”观点，从这种观点出发——明
显地或缄默地，有意识地或无意识地——
它们被选择、分析和组织。（20）

韦伯言中了要害：社会现实不能凭借让事实
“本身来发言”而被理解。社会事实并非象事物那
样凭自身权力而存在，宛如海滩上的卵石那样等待

着被拣拾。什么东西算作社会事实，这在很大程度上取决于我们通过它去打量世界的精神眼镜。韦伯严厉地拒绝那些理论家，他们强烈要求我们取消自己的一切预先假定的意见，以期能够在其全部的纯粹性中认识社会现实。这正是所有人——甚至偶尔也包括杜克海姆——所信奉的学说。在他自己关于方法的专题论文里，杜克海姆说道，在调查社会生活的时候，“全部的先入之见必须被根除。〔这是〕……一切科学方法的基础。”〔27〕他反复强调，有必要把社会事实也看作同样对问题暗含一种坚定而严肃的态度的“事物”。

而另一方面，对韦伯来说，由于根除一切先入之见对人是不可能的，所以，社会的事实结构是极其成问题的。由于社会事实仅仅借助于被用来规定和组织它们的概念才存在，我们实际上便只能通过改变我们概念的参考构架才能赋予新事实生命，并去除其他事实。例如，象社会阶级这样的存在，便可以经由简单的概念删除而被取消。你可以看见它们，也可以看不见。

韦伯坚信，任何理论构架都被这种或那种偏见所毁坏，这很难与他对理想型的行为所给出的解释主张相吻合。既然可能去构造关于相同现象的不同理想型，这里便有了一个如何在其中去选择它们的

起始问题。我们能够根据什么而得出结论，认为某一种比另一种具有更重的解释份量呢？我们很自然地会被诱惑说：通过把它们暴露在实际世界的检验面前，并对其表现进行比较，问题便可以得到解决。但是，对韦伯来说，既然这样的实际世界并不能独立于我们借之来认识它的结构而存在，那么，一种直接的比较其实是不可能的。每一种理想型都将只吸收它自己创造的那些社会事实的营养。(28)

例如，假定我们希望去建构一种“民主”的理想型。一种可能性是去突出一些特征，比如自由选举、对抗的政党、反对派的合法权力、权力的分散和公民自由的保障等等。以此作为我们的理想的民主模式，我们便会发现，共产主义的或者社会主义的制度与此有相当程度的距离。在对比之中，西方的政治制度会显得更为接近理想的民主模式。在这个基础上，我们可以得出结论说，西方的资本主义制度比社会主义制度更为民主。然而，对另一套不同的标准给予片面的强调，这对于去建构一种民主的理想型是完全可能的。主要的特征也可以被视为没有私有阶级或剥削阶级，没有牺牲多数人（尽管他们形式上有自由和权利）的情况下把权力实际集中于少数人之手的极大的财富不均。以这种概念标准来衡量，西方资本主义国家就比许多社会主义

国家更趋于与纯粹类型相背离。而社会主义国家则能因此而被判断更为民主。由于两种结构在道义上是有偏见的，而且这种偏见是不可避免的，所以很难看出这两者中间哪一个可以自诩比另一个具有解释上的优越性。因此，没有一个人会赞成韦伯热衷的主张——这些结构

当它们被当成比较和衡量现实的概念工具来使用时，对研究具有很高的价值，对解释的目的具有高度的系统价值。(29)

最起码，可以争辩的是，理想型所告诉我们的，更多的是调查者的内在的先入之见，而不是社会现实。韦伯自己实际上也对此多有论述。把对现实的一种描述与另一种对立起来，最终将卷入道德的冲突之中。

必须认识到，对于人生和世界的一般观点从来不可能是经验知识增长的结果，而且那种最有力地推动我们的最高理想，也总是在与其他理想——它们对于其他人恰恰也是神圣的，正如我们的理想之于我们——的斗争中形成的。(30)

在这种情况下，似乎韦伯不会成为支持“价值自

由”社会理论的最力者之一。如果社会学的操作工具充满了观察者自己的价值和偏见，这门学科怎么能够获得中立的地位呢？乍看上去，既然韦伯关于知识状况的见解乃是一种无可逃避的基于社会和道德的建构，那么，韦伯又如此响亮和坚定地要求从社会学的观察中排斥价值判断，这是很令人困惑的。

而这种困惑，只有当韦伯越来越明显地对这方面的要求的范围相当有节制和限定的时候，才部分地得到消解。他真正要求的全部东西在于：在涉及社会事实时，学者应当克制对它公开发表个人见解。教师或学者的职责是为收入分配或罢工发生率提出证据，而不把证据看作或悲或喜的理由。教室决不是被用来作为进行吞吞吐吐的政治演说或者发表任何种类的慷慨陈词的讲坛。一项

内在的简单要求是：调查者和教师应该无条件地使经验事实的确立……与他自己的实际评价保持分离……〔31〕

真正从未被韦伯正视的问题是，尽管社会学家有避免公开流露他自己观点的愿望，但是，道德的中立可能不可能被无意间违反呢？他自己对于社会科学家们“区分经验认识和价值判断”的能力〔32〕的信念，颇为类似对于他们区分新闻和评论的能力

的信念。在描述新闻时，他们严格认真地坚持事实，毫无倾向和袒护地记录事件。而对事实的判断，则留给社论专栏。然而，现在看来有一小派社会学家——“中间理论家”（media theorists）——他们的主要活动就是向这种看法泼冷水。他们对我们说，成为“新闻”的东西，其实是一种选择的社会过程的终极产品。在记录某些事件而压抑其他事件的时候，以及应用道德词汇于新闻撰写的时候，某些倾向和偏见在大起作用。因此，名义上的一种对实际事件的公正叙述，不过是一种另有含意的描述而已。这种偏见可以以一种比它们在编者评论中出现时更为精巧和隐蔽的方式流露，并且效果更好。（33）

一种类似的指责可以被用来反对社会研究。仅仅由于调查者抑制对他的发现进行公开奢谈或者道德解释，并不能因此而使他们在价值上得到解放。指引研究的工作性假定，以及对于所用概念的选择，都将保证最终产品带有某种道德色彩。由于理性已经有所暗示，所以如果运用理想型，它也很可能特别如此。韦伯并未指明，如何可能在这些结构的帮助下达到道德自由的结果。

如果韦伯没有把价值判断与党派偏见合并在一起，他或许会站在多少坚实一些的基础上。他或许

会让步说，既然所有社会研究的形态都需要使用概念和具有道德色彩的结构，研究的成果就不可能在价值上是自由的。同时，他也可以有充分的理由在讲坛和学术刊物上坚持他对党派偏见的反对。社会学家尽管尽了最大的努力，却无法在他的工作中避免作出价值判断。然而他总可以避免对这对那滔滔不绝地发表自己冗长乏味的意见。在社会调查中不可能没有暗含着的评价，所以给予街头演说的队伍一种彻底的放纵是没有理由的。

6

尽管韦伯赞扬了理想型的解释效力，他却并没有按照介绍过的用法去普遍地采用它。他关于官僚政治的结构——这或许是他的公式中影响最大的——便提供了一个例证。建立理想型的第一个步骤，是以一种典型的方式进行的。这是说，韦伯挑选并强调了官僚政治* 的特点，把这些特点作为官

* 英语的Bureaucracy和汉语的“官僚政治”都含有明显的贬意。但有趣的是，在韦伯的德语——德语中，Beamtentem却并非如此。这一点特别请读者们注意。——译者注

僚政治与众不同的品质的证明。这些特点包括：刻板的阶层和官吏的等级制度、对书本教条的运用、凭功劳和资历的提升、对文件和情报的严格控制，等等。韦伯提出，这些要素结合在一起，便赋予了官僚政治以一种“超过任何其他组织形式的技术优势”。

充分发展了的官僚政治机构与其他组织相比较，正如机械与生产的非机械形式相比较。精确、迅速、果断、汇编的知识，连续、谨慎、统一、严格的服从，摩擦和人力物力消耗的降低——这些都在官僚政治管理中间达到了登峰造极的地步。(34)

在建立了他的官僚政治的理想型之后，本来似乎可以指望韦伯将它与官僚政治的实际情况进行比较。他蛮可以以此作为一种评价标准去检验管理的实践，比如说，普鲁士的文职行政机构、大学的官僚管理，或者德国的贸易同盟。作为一种工作性假设，他可以提出，这类的官僚政治与理想型的背离愈大，在行政事务上的“技术优势”丧失得就愈多。但韦伯并没有做这些工作。他没有提出任何证据来表明，这些与理想型背离的组织，实际上已因失去了精确、迅速和果断，或者因增加了摩擦和人

力、物力的消耗而受到损害。官僚政治的技术优势仅仅作为不需经验证明的公理性真理被陈述出来。

值得注意的还有，韦伯把官僚政治描述为一种由高度形式化和僵硬的法则所支配的制度。这是一种行政管理的安排，在其中个人的意志、情感或意见被排斥干净。

官僚政治发展得越完善，它便越成为“失去人性的”，便越成功地在行政事物中排除爱、恨和所有其他纯粹属于个人的、非理性的，和未经深思熟虑过的情感因素。〔35〕

官僚政治的运行是被一种严格的规章和纪律所支配的。如果所有的现任官员被一概罢免，而一批全新的官员来取而代之，这个制度仍将一如既往。如果官僚政治能被以此种方式来理解，那么问题便产生了，既然不对操纵着官僚政治表现的人物的动机和情感给予过份的注意，那么理解方法会变成什么呢？根据韦伯的说法，官僚的行为是被统治机器的内在逻辑所规范的，而不是由个人的主观意图和认识所决定。个人的动机和主观意图，对韦伯的典型官僚的行为来说，并不比它们对马克思的典型资本家的行为更显得合适。

这不仅对官僚政治的行为，而且对任何通过理

想型的透镜去认识的行为方式都是真实的。在挑选那些被认为是一种制度的最典型或最有特色的特点时，那些非典型的或者偏于中心的特点便被忽略不计。这些特点，被从理想型中筛选出来，是因为它们常常被认为或许是人类乖僻和怪癖的产物。理想型鼓励我们以一种能被推广而不是被特定的方式去思考制度和行为。在建构一种有关工业公司，或者核心家庭、革命性宗派、以及任何其他东西的理想型时，旨在刻划或多或少地独立于组成它的人们的种种动机和情感的机构。换言之，理想型力图把我们的注意力从个别的行动者和那正是理解社会学的对象的个别行动者的认识中引开。

当然，这并不是说，理想型结构的运用和理解方法是绝对不相容的。韦伯自己从未试图以任何实质性的研究去调解和结合它们。真的，他甚至从未把它们搁在一起讨论。但是，他的某些追随者却这样做了，并且取得了令人感兴趣的成果。在最值得注意的例子中，有对官僚政治的研究，其中大部分都表明它是一种极其迟钝的行政管理机构。现实的官僚政治，绝非象韦伯所说的那样“精确、迅速和果断”，而似乎是更笨拙、迟缓和混乱不堪的。韦伯力图突出这种制度的积极功能，而忽略了它的机能失调，而大多数最近的研究则详而又详地指出

了它出毛病的地方。(36)看来，被这本著作所描写的许多“活动扳手”(spanner)都被操纵这种制度的有缺陷的人类给抛弃了。它揭示出，官僚们很少以在形式上要求他们的那种不带偏见的和机械的方式行动。他们的行为在很多场合都受到个人的竞争、偏狭的争吵以及活跃于文件柜中间的情感生活所影响。

一旦个别的官吏被引进画面之中，而且他们的个人动机、意图和认识被给予适当的注意，我们便可以更清楚地理解为什么官僚政治不能更严格地符合纯粹的模式。在任何官僚政治的形式结构中，隐约地浮现出一种非形式的结构，它是为了迎合个人的目的和官员的需要而设计出来的，并且可能经常促使行政管理的机构不能以最大能力运转。假如韦伯采用了他自己的理解程序，他便会在这种非形式的结构有所觉察，并且就能够解释为什么在理想型和经验现实之间会产生差距。

应该指出，对于人们总是可能在个人的或情感的基础上偏离任何行为的理想的和典型的结构这一观点，韦伯并不陌生。实际上，他持有更为独到的见解：对于社会学家来说，在任何特定的场合，制定出任何一种有关行动的纯粹理性过程，总是要假定涉及到的人并未被感情、情绪，或者类似的“非

理性的”因素所影响，——这大体上是可能的。现实行为与纯粹理性的道路之间偏离的程度，便可以因而成为一种尺度，以衡量象愤怒、骄横、妒忌等等的非理性因素的侵入。

为着一种类型学的科学分析的目的，对所有非理性的、实际上作为从一种有关理性行动的概念式的纯粹模式中偏离的诸因素进行处理，是方便的。例如，在证券交易上的一场大恐慌，就可以通过这种过程极便利地分析：首先试图去决定假如没有受到非理性因素的影响，这个行动的过程将是怎样的；然后，便有可能引进非理性的成分，以说明所观察到的从这种假设过程中的偏离……在这种场合下，一种行动的纯粹理性过程的结构，作为一种模式（理想型）服务于社会学家，它可以保证清晰的理解力，保证排除意义不明确。通过与理想型的比较，便可能去理解实际行动被诸如情感和邪恶之类的种种非理性因素所影响的方式，由此，它们便说明了那种从所预期的行动路线中的偏离，而这种预期的行动路线是基于这样的假定：行动是纯

然理性的。(37)

如果理性的行为被规定为与情绪、情感之类的东西全然无涉，那么，便只有机器人才能做到它。进一步说，很难想象社会学家或者其他什么人真正能够测定没有情绪或者其他人类歪曲因素参与的行动过程。这里的言外之意或许是：在纯粹理性的条件下，只有一种不可抗拒的行动过程才是可能的。而如果不止一种行为方式与理性的要求相一致，那就没有办法去认识其中哪一种可以被作为评价的准绳来采用了。不幸的是，韦伯并未对这种纯粹的行动方式给予说明。假如他的证券经纪人不是血肉之躯的话，他到底如何在一场金融危机中行动，我们对此完全不知道。或许，由于拒绝“恐慌”，他可能和手中毫无价值的股票一起被遗弃。韦伯的彻头彻尾理性化了的人，看起来的确好象是被剥夺了所有直觉和情感的人，而这些直觉和情感又是他在选择他的通过个人事务的布雷区时所必不可少的。

7

在结束对韦伯的程序法则的讨论之前，还应

他关于历史解释中的方法的学说作一些评说。他希望去制订某种可以帮助调查者解释历史中的主要因果线索的形式程序。象战争和革命这样重大的历史事件，显然都是由许多不同的因素或前提结合起来引起的。然而，我们不能假定所有的因素在导致结果的过程中具有同等的重要性。因此，需要有一种系统的程序，通过它，便有可能去估价所有被涉及的因素的因果意义。

韦伯所提出的程序采取一种想象经验 (imaginative experiment) 的形式。这要求调查者去估量所研究的历史事件在没有任何特定前提因素的条件下仍然会发生的或然性或者可能性。例如，他将有必要去问，如果奥国皇太子斐迪南没有被暗杀的话，第一次世界大战是否还会发生？或者如果列宁当时不在俄国，布尔什维克革命是否还会发生？在他的假定重新建构的基础上，如果观察者得出结论说，如果没有上述两个因素，一九一四年战争和一九一七年革命将不会发生，那么，这些前提因素将被赋予主要的因果意义。而另一方面，如果他得出结论说，战争和革命可能将无论如何也要发生，即使没有上述特定的因素也是一样，那么，它们的因果贡献将因此而减少。

在这里，韦伯所指出的是，有必要区分两种不

同的因果模型。第一种是：如果缺少任何一种特定的前提因素，讨论中的重大事件仍将很有可能发生。第二种是：一种特定的因素具有决定性的重要意义，以致于如果没有那样一个偶发事件，历史的进程或许就会完全两样。韦伯称前者为充分的因果性，称后者为偶然的因果性。〔88〕

充分的因果性适用于这样的场合：社会的和政治的紧张局势逐渐加大，已达到了爆发的程度，以致于许多很不相同的关键事件中的任何一件，都可以提供引爆火药箱的火星。因此，即使奥国皇太子没有被暗杀，当时欧洲的紧张局势也能促使我们去猜想，某些其他的主要“事变”，也会产生一个类似的结果。而在另一方面，偶然的因果性适用于这样的场合：社会的突变是由一个独一无二的火星、因素或事件引起的，因为这种诱发因素是无可替代的。这方面的例子是托洛斯基对列宁在十月革命中的作用的估价。根据托洛斯基的观点，如果列宁没有站出来独自控制这些事件，革命就不会发生。把列宁“考虑在外”，就是去为俄国历史设定一个完全不同的结局。〔89〕

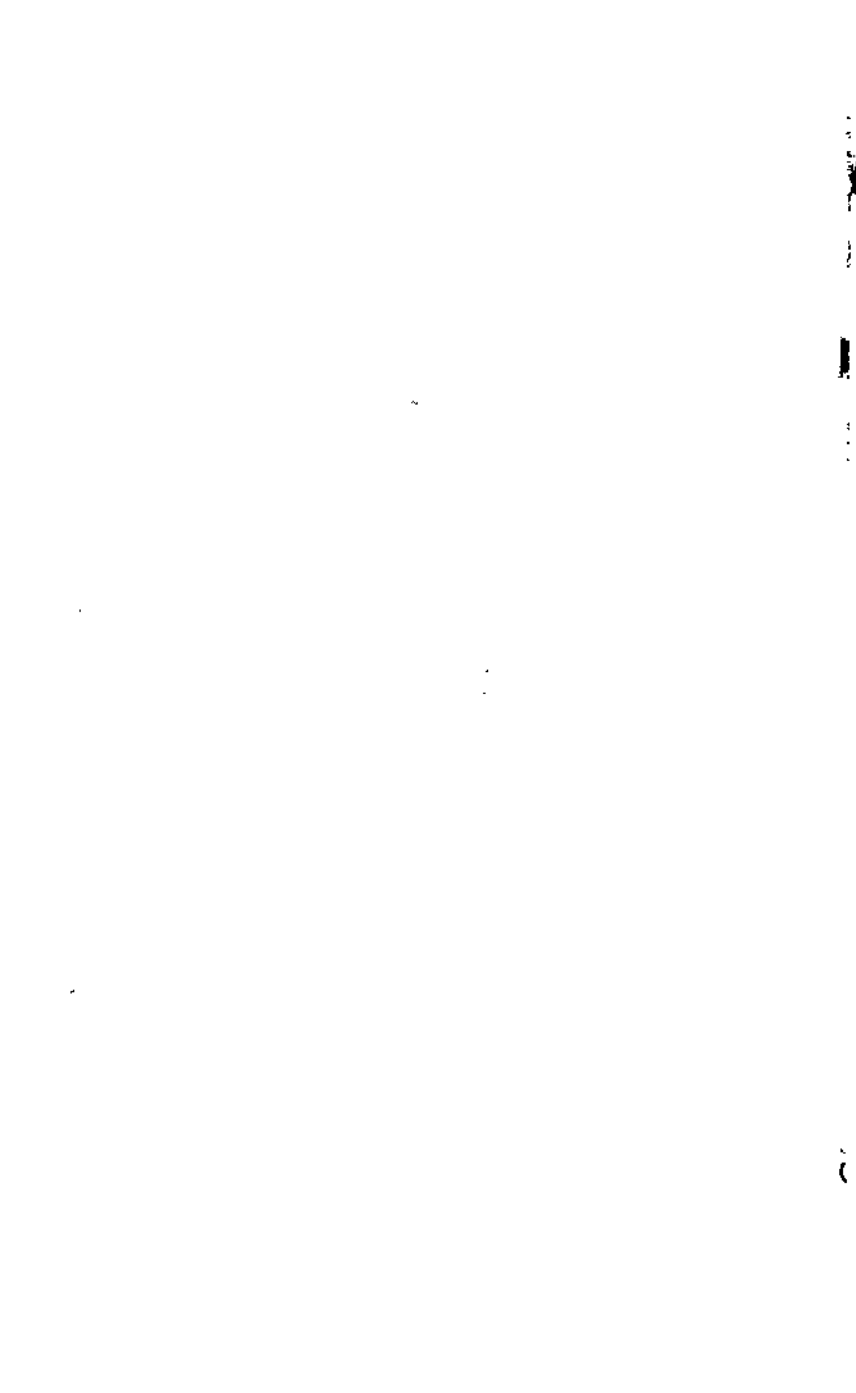
韦伯并不希望他的方法被理解为吸引人们沉缅于空幻的思辨——假如只要某某因素没有出现，那么在历史中将会发生什么。运用这些方法的要点在

于：确定种种不同成份的因果意义的不同程度，而这种成份已被全然搅在一起，这本来只能平分秋色地对诸种可能性来进行估价。如果比较的证据能够被找出，那么这个任务就很容易完成。如果某些因素能够作为横跨不同环境的范围的常项来对待，而另一些因素则被作为变项来对待，那么因果意义便能更有说服力地确立。这是韦伯在估量某些宗教信仰在促进西方资本主义兴起方面的影响时，所采用的策略之一。他对这个重大问题的调查，也得出了以上讨论的一些其他方法和程序；现在让我们来看看，它们产生了什么结果。



第二章

信仰与社会行动



1

韦伯经常被认为是一位支持规范性的解释理由而反对历史唯物主义主张的理论家。他在我们面前表现出，他是一个十分强调理念在社会生活中的独立作用的人。马克思把价值和信仰当作阶级或物质利益的副产品来对待，而韦伯却力求表明因果性的道路常常通往相反的方向。尽管如此，在事实上韦伯却有着他自己的非常强烈的唯物主义倾向。特别是，在他的政治著作中，他总是怀疑：价值或意识形态到底能不能对社会结构的坚硬现实——特别是当它已发展到官僚政治阶段时——产生很大的影响！即使在他的宗教著作中，——在这个领域任何潜藏的“唯心主义”倾向都可能流露出来——他也总是主张，信仰只有在杜克海姆会把它称之为“外部社会事实”的有限领域中才是有效的。

韦伯之所以名不符实地有了反唯物主义者的名

声，主要是因为他那些有关早期新教的论文。他在这些论文中试图论证在某种宗教戒律和某种资本主义精神之间的联系，这常常被转变成为歪曲了的主题：加尔文教是资本主义的主要原因。他的论点能被批评家们和崇拜者之流归结为如此简单和戏剧性的公式，并非完全归咎于他的读者们智力贫乏，他自己的情况就充满了模棱两可、前后脱节，以及其他的理智谬误。因此，它如此之多地导致了误解和那些乃是学术生活之稻粱的互相商榷，是不足为奇的，即使如此，有些误解仍是难以宽恕的，而且，韦伯有权冲着那些把他的观点解释成与其实含义完全相反的人大光其火。让我们考察一下，他说了什么，而这又可能意味着什么。

在他有关早期新教的论文中，韦伯善于探究在一种特殊的宗教伦理与某种资本主义精神或心理之间的联系。这里说“某种”资本主义精神是必要的，因为韦伯区分了几种不同的类型。更确切地说，他区分了几种不同类型的资本主义，其中每一种都能够被假定具有自己相应的精神。在这些类型中间，最重要的有：掠夺型资本主义，社会遗弃者型资本主义，传统型资本主义和合理型资本主义。(1)

掠夺型资本主义是一种通过战争、劫掠和投

机冒险去获取财富的方式；这种掠夺型资本主义的原型代表是“强盗贵族”。社会遗弃者型资本主义是商业性的活动，特别是放高利贷，它通过被社会主流所排斥的社会集团来进行。韦伯通常把犹太人看作是这种类型的资本主义的样本。传统型资本主义是最初建立于全部文明之上的大规模企业的类型。这种企业一般是为了特殊而有限的目的，而不是为了财富和利润的持续积累而建立的。最后，合理型资本主义是一种经济活动的形式，这种经济活动适合于一个有规律的市场，适合于使用簿记来保证严格预测，也适合于采取合法手段对利润进行按部就班的追求。首先，合理型资本主义必然需要正式雇佣自由劳动力，由此，便创造了无产阶级。这正是为我们今天所熟悉的一种资本主义，它和现代资本主义是同义的。这也正是韦伯几乎唯一涉及到的资本主义。

这是因为，合理型资本主义只出现于西方。而所有其他类型的资本主义则可以在地球的各个部分和不同的历史阶段中被独立地发现。这种合理型的资本主义显然要求十分特殊的产生环境。韦伯的智力正是被引向对这种特殊环境的阐明。

他首先为合理型资本主义的产生区分了两套独立的环境或先决条件：规范性的和制度性的。在这

种经济体系的类型得以出现之前，资本主义的理性“精神”和物质“质料”都必须呈现出来。它们中间，每一个都可能独立于另外一个而出现，但只有两者的偶然结合才能产生革命性的综合。如果缺少其中任何一个，合理型资本主义便不可能出现。

韦伯坚持认为，规范性的和制度性的先决条件——精神和质料——是可以大大独立的，它们实际上产生出四种可能的结合：

	精神	质料
(a)	-	-
(b)	-	+
(c)	+	-
(d)	+	+

案例(a)牵涉到这种状况：资本主义的规范性和制度性支持都没有出现。部落社会便是明显的例证。

在案例(b)中，资本主义的制度性先决条件出现了，但却没有理性的经济精神。这便是韦伯笔下的东方社会的情况。这些社会的物质基础非常适合于资本主义的开发，但它从未被必需的动机刺激起来迈入运行。

案例(c)反映了完全相反的情况。这里资本主义的精神是活跃而兴旺的，但却缺乏适当的制度性

支持。作为这种相当异常的事态的例证，韦伯要求我们去想一想本杰明·富兰克林的情况，这位资本主义精神的最高化身却在宾夕法尼亚的毫无希望的边远地区勉强度命。

在案例(d)中，精神和质料恰好相合，并产生了爆炸性的混合，这种混合转变为经济和社会生活的基础，并促成了现代资本主义的产生。

由于韦伯把现代资本主义的规范性和制度性的先决条件都看成独立的事物，所以，他必然要试图去给它们之中的每一个以分离的理由。由于大部分的争论都是集中在他对资本主义精神兴起的说明上，所以我们也不妨先来考虑它。

2

在韦伯对早期新教或加尔文教信仰与理性资本主义精神之间联系的讨论中，他趋向于在两种相当不同的论辩思路中——这可以被称为一个强论点和一个弱论点——变来变去，强论点是：加尔文教的教义在资本主义精神的创立中是一个活跃的、决定的力量。它们是合理经济活动的思想和实践之后的

激发力量。韦伯注意到，这种活动形式在早期新教徒中要比在当时的基督教徒中更普遍，这使得他宣称：“这种差异的主要解释，必须在他们宗教信仰的不变固有特点中寻找，”而不是到他们不同的社会环境中去寻找。^{〔2〕}

强论点提出，早期新教的特有伦理并不仅仅在历史上先于资本主义的精神，它还是这种精神形成中的决定性力量。特别是，合理的经济行为建立在“天职”（call）的观念上，韦伯把这种观念视为“资本主义精神的根本要素之一……它产生于……基督教禁欲主义的精神。”^{〔3〕}还有其他散见于韦伯所有著作中的论述，也都同样提出了新教伦理与资本主义精神之间的一种直接因果性联系。

与这种强论点并存的还有一个弱论点。它并不认为加尔文教伦理主动地促成了资本主义精神的兴起，而只是说，这两种观点彼此间密切地合拍。典型的早期新教徒的道德准则和典型的理性资本家的经济准则之间，其契合达到了不寻常的程度。传道士巴克土特*和资本家富兰克林本质上是不知不觉间成了手足。对这种弱论点的更为慎重的论述，被韦伯概括如下：

* 理查德·巴克土特（1815—1891），英国清教徒学者和作家。——译者注。

考虑到在物质基础、社会和政治组织的形式，和宗教改革时期思想潮流之间的相互影响的极大混乱，我们只有由此入手：先对宗教信仰的形式和实践伦理之间是否和在什么意义上可以有确定的联系这个问题进行调查。〔4〕

眼下的主张是：新教伦理可以被揭示成与资本主义精神有一种特殊的姻亲关系，但却没有“分娩”出它。如果那样说，那么有待解决的问题便是：资本主义精神能否来自早期新教之外的某种源头呢？这似乎是韦伯引起争论的许多问题之一。他极其愤怒地驳斥了任何认为资本主义精神仅仅能作为加尔文教的结果而产生的观点；他认为这是“一种愚不可及的和教条主义的论点。”〔6〕然而，看来他许多关于比较宗教的著作却被认为是造成了这种观点。

在他对世界宗教的研究中，韦伯力求表明一种方式，在这种方式中，那些信仰的体系成了理性经济观点发展的障碍。印度教、佛教、伊斯兰教、儒教，以及中世纪的天主教——它们各自有不同的方式——便是所有被认为充满了直接与合理的经济行为背道而驰的“神秘的”信仰和礼仪的宗教。加尔文教及其分枝表现为明显的例外。这是少数几种没

有对资本主义精神的神秘障碍和其他类似障碍的宗教之一。因此，在弱论点中，加尔文教的作用便是消极的。它的决定性的的重要性并不在于它主动地做了什么，而在于它没有做什么。它没有窒息理性的渴求精神；而在这方面，它实际上是独到的。不管它被说成是多么“教条和愚蠢”，却没有其他宗教能够完成这种功绩，——其实韦伯是奇怪地没有提及其他可能的选择。

虽然他在自己描写的不同地方制订了强、弱两种论点，但平心而论，韦伯的主要倾向仍然是前者。尽管他一再加以限定和提防误解，但他无疑是想去揭示早期新教的信仰对经济生活行为的影响是无与伦比的。他推理的复杂链条的各个环节，都值得详细地加以考察。

3

韦伯的出发点是加尔文教的宿命论教义。这种信仰认为上帝甚至在每一个人还在娘胎的时候就已决定了他（或她）的最终命运。还在呱呱落地的时候，个人就已决定了是被救还是遭罚，而不管他自

已毕生的行动是虔敬还是不敬，都不能哪怕最轻微地对此结局有所改变。上帝的决定是不可改变的。正如韦伯所说，这样一种信仰的逻辑后果看来将是一种宿命论的态度，是一个人的命运的完全屈从。¹然而，这种宿命论的教义如何能够与加尔文教徒们极其活跃的经济和社会生活，以及他们的对于行善之必要性的沉迷相符合呢？

韦伯的回答是，他们为“被救的渴望”所折磨。由于加尔文教徒们是在不知他们能否被选择获得拯救这样一种不堪忍受的心理负担下工作，所以，他们就逐渐地被驱赶去寻求神的恩典的迹象和证据。每一位信徒都力求使自己和其他人相信，他是入选者之一。而且，为了这个目的，最有说服力的活动，就是去生产出明显的结果和确凿的证据来。正如韦伯所说，“信仰不得被它的客观结果所证明，以便提供坚实的基础……”来确保被拯救。²⁶因而，行善便合乎逻辑地成为真诚的信徒们可以借之发现他的受神恩宠的情况和最后归宿的实践手段。

这样，无论善事作为一种获得拯救的手段是何等无用……但它们作为被上帝选中的标志，却是不可缺少的。它们不是赢得拯救

的特有手段，而是摆脱对惩罚之恐惧的特有手段……在实践中，这意味着，自助者得蒙天助。因此，象有时所说的那样，加尔文教徒已经自己创造了他自己的被救，或者更正确一点儿地说，是创造了对被救的信心。〔7〕

因此，被救的渴望就把宿命论的教义从一种对世界的可能是听天由命和消极态度转变成为一种极其活跃而繁忙的态度。加尔文教徒们便开始不稍休息地进行劳作和有条不紊地进行世俗活动，以此作为逃避永恒的精神疑虑的手段。正是对被救的忧虑，证明了自己是新教伦理与资本主义精神之间的因果链条中的第一个环节。

现在，围绕这种对于韦伯的论点显然是十分重要的渴望被救的见解，已经产生了许多棘手的问题。首先，韦伯并未确凿地把证据摆在我们面前，来表明典型的加尔文教徒实际上是深为被救的不确定性而忧虑。这在韦伯那里，只是一种看上去似乎很有道理的预感或推论，但它和证据却是两码事。无论在《新教伦理与资本主义精神》一书的主要部分中，还是在许多冒充为其脚注的短篇论文中，都没有一份有关某位信奉加尔文教的俗人的陈述记

录，来支持这种渴望被救的假设。所有韦伯对这个论题的引文，都是从神学家、布道者，特别是新教牧师的著作中摘出的。韦伯要求我们接受这种做法：把这记录下来的训诫和神职人员的喻告当作一般世俗百姓的信仰和实践的可以接受的证据来对待。

当然，我们可能会勉强地相信这种可疑的论证过程；但假使我们不这样做，韦伯也只能准备来赞成我们的异议。在他的《普通经济史》中，他强调需要区分宗教的官样教诲和这种教诲所引起的现实实践。特别是，“有必要区分内行的专家宗教和大众宗教”。^{〔8〕}即使是在如此借助于专家宗教的有关新教伦理的论文里，他也一再告诫：“宗教作为一种理想而寻求的东西，和它对其信徒们生活的影响的既成的实际结果，必须被严格地区分开来……”^{〔9〕}

韦伯也许会通过断言专家的内行宗教和大众宗教之间的区别并不适合于早期新的情况来为自己辩护。既然没有教士的统治集团和教堂的官僚统治，清教牧师的讲道就可以被当作他们全体信徒的情感是相当准确的反映。巴克士特这个布道者就因而可以被看作普通信徒的可信代言人。无论如何，韦伯似乎从未怀疑过，从讲坛上发出的教诲可以被老百姓适当地吸收和遵循。

假如韦伯遵循他自己对方法的见解，他便可能

去调查，普通的加尔文教徒究竟在多大程度上的确与牧师具有共同的信念。渴望被救究竟是不是一种对宿命论教义的典型的和普遍的反应，这的确是理解方法所应该提出的那种问题。韦伯可能不是简单地把渴望被救推及一般的加尔文教徒，他可能去问，为什么这理由会被行动者本身设想和论述。也许，适当的探讨策略便是去考察那些具有很高文学功夫的人的日记、通信和其他个人文件。

在这种证据的基础上，也许可能至少提供某些粗糙的评价，来断定实际上典型的巴克士特到底是怎样的。无论如何，难道这样做（即依靠理论抽象的标准去比较和评价经验现实）不是被假定为应用理想型结构的全部要点吗？但韦伯并没有那样去做。巴克士特的见解从未被作为一种纯属个人的宗教世界观的反映来对待，从未被作为一种可以在进一步的调查中被更改的暂时描述来对待。按韦伯的看法，巴克士特的言论，便是新教伦理的精华。

不难看出，在这个问题上，一种理解方法将会遇上难以克服的困难，而同样的困难也存在于文件来源上。真是有趣得很，韦伯暗示说，这样的来源有十分充足的效用来使得〔调查的〕任务行得通。他提到了“借助于传说文学的中介来呈现禁欲的新教的特点的诱人任务。”〔10〕而他自己

不从事这个诱人任务所提供的理由是，这将超出他研究的界限。认识到有关宗教的通俗概念的证据超出了一种被规定去揭示信仰和普通社会行动之间联系的研究的范围之外，这是耐人寻味的。

作为一种对普遍的渴望被救的证据的替代，韦伯求助于移情的理解。既然不必为了理解凯撒而成为凯撒，那么，这同样也可以应用于加尔文教徒。在他论证的一个重要阶段，韦伯似乎把自己想象为处在某位面对宿命论教义的真诚信徒的地位上。

对我们来说，具有决定性意义的问题是：这种教义何以在这样一个时代产生，对于这种教义来说，死后的生活，比起现世上的所有利益来，不仅是更为重要，而且还在许多方面更为确定。我是上帝的一位选民吗？这问题对每一个信徒都或迟或早总会产生，而且将所有其他的利益逼入次要的位置。(11)

对韦伯来说，哪个人如果可以在命运的不确定下自在地过活，这显然不可思议。如果人们把自己置于加尔文教徒的地位上，他便会发现一种通过这种或那种方式去了解获得拯救的真相的强烈心理压力。因此，对“芸芸众生”来说，这正是为什么上

述问题必然产生的原因。他们对了解其最终命运的要求“必然地转变成绝对占统治地位的价值。”〔12〕

而这对于韦伯有关人们理应在这方面有所反应的论点，确实具有占统治地位的价值。应付这种焦虑的行为，提供了因果链条上的下一个环节。为了安慰他受折磨的心灵，加尔文教徒使自己忙于行善和世俗活动，这些活动的结果便可以当作被上帝选中的迹象和证明。正是这种对渴望被救的有力反应，使加尔文教徒走上了通向合理经济行为的艰难道路。

为了论证方便，让我们假定，在韦伯的推理链条中的第一个环节，被证明是正确的，而宿命论的教义也确实普遍地激发了他自己所能感受到的不安全感。承认了所有这一切以后，是否真诚的信徒就必然随之被决定了以韦伯所提出的那种方式来反应呢？显然不会，因为行动的选择过程对他们开放的。最重要的选择并不纯粹是一种理论上的可能性；它是一种伦理的命令。信徒被命令去相信：他们已被选中来拯救；而甚至去期待也许还会有别的东西都将是十恶不赦的。正如韦伯自己所供认的那样，就连巴克士特也告诫说，“想到自己的入选，而反对所有作为魔鬼的诱惑的怀疑，这是一种绝对的责任……”〔13〕

既然如此，我们便很难看出，为什么加尔文教徒必然被推到那种被规定为确立中选证据的狂热活动之中。任何一位感受到渴望被救的最初不正当激动的信徒，都能够简单地在中选的假定中找到慰藉，正象他信奉的宗教所要求他做的那样。对神的恩典的证据进行无休止的寻求，将显得象是一种怀疑者的行动，而不是信徒的行动。看来，对于韦伯来说，典型加尔文教徒竟不能使他自己接受被救的假定，而必须代之以蒙受唯有合理的世俗活动才能平息的苦恼。于是，仅仅同意把自己当作一位选民，可以减少人们的一怀愁绪，却不能使他们符合韦伯为他们设计的历史角色。

在使他的典型加尔文教徒处于运动状态之后，韦伯继而说明了这样一种处事态度，在这种处事态度中，确立被救证据的需要，不知不觉间导致了一种资本主义精神的成长。在这里，相关的概念——“因劳作而被救”和“天职”，具有特别的重要性。在开始一种献身于行善生活的同时，加尔文教徒把一种具有空前高度的系统性和计划性带入了社会和经济事物之中。韦伯把加尔文教徒的处事方式与“一位中世纪基督教徒的日常生活”进行对照。

这种差异很可以系统地阐述如下：

可以这么说，标准的中世纪信天主教的考百炼仅能合乎道德地过着糊住口的生活。开始时，他诚心诚意地完成他的传统责任。但是，他的善事丝毫也不能必然构成一种有关联的，或者至少是一种合理化的生活系统，而只是保持一种个人活动的延续……(14)

加尔文教的上帝对其信徒所要求的不是单一的善事，而是结合成为一种统一体系的行善的一生……一般人的道德行为便因此而失去了其无计划和无体系的特点，而为了行动的整一性服从于连贯的方法。(15)

通过以一种更为严格和系统的方式来取代被天主教的因循守旧所培养起来的毫无条理和组织性的生活方式，加尔文教播下了那最终将结出资本主义精神的合理行为的种子。

从事一个人的天职的活动，也导致了相同的结果。如同路德的最初告诫那样，天职的思想乃是：基督教道德的最高表述不是来自寺院的禁欲主义和退隐，而在于根据每个人在生活中的地位而对他义不容辞的责任的完成。路德的天职概念，正如韦伯

所描述的那样，仍然是彻底保守的和传统的。每个人都注定了去从事那种上帝觉得对他合适的天职；对权威的服从和对现状的认可乃是德行的标志。因此，“对路德来说，要在世俗生活和宗教教义之间建立一种新的或者无论如何是根本的联系，乃是不可能的。”〔16〕一言以蔽之：“路德不能被断定为资本主义的精神……”〔17〕

在加尔文教这里，所有这一切都改变了。加尔文教徒被命令在一种天职之中勤勉和有条不紊地劳作，然而，却没有教条来要求他保持在落生其中的那种地位上。的确，不去抓住自我完善的机会将只是白白浪费了上帝所赐予的礼物，而且神在人间的牧师们的行为也不够正当。

韦伯提出了他的强论点的一般要旨，便应该很自然地随之解释作为经济活动推动力量的天职和善行的意义。这就意味着：加尔文教徒通过他日常事务中的成功找到了对被罚入地狱的恐惧的解脱。在市场上成功，在生意圈中活跃，便似乎是受到上帝宠爱的最确凿的证据。

一个人的财富和利润的增加，乃是一种神佑的明显标记。首先，通过在他的天职中的成功——假如这种成功是借助于合法手段

获得的——他的价值便可以在世人和上帝的眼睛中得到估价。上帝自有其正当的理由来选择他，因为他与其他人相比，经济的成绩斐然……而其他人则被选来受穷困和辛苦。〔18〕

韦伯不愿去考虑这样一种方式，在这种方式中将有可能去完成某人的天职和去行善，但却与合理的经济活动无关。他断定，在一种天职中，行为的“最重要的标准在于个人的有利性。”〔19〕然而，这好象是他自己对加尔文教义的详注，而他没有提供什么支持的证据来表明加尔文教徒自己采用了这样一种赤裸裸的和唯物主义的标准。一位真诚的信徒可以执行其天职达到最完美的地步，并且被在其行动中纯粹以宗教的而不是经济的标准来判断，韦伯自己就屡屡谈到这一点。他供认：“确实，一种天职的用处，和由此可以看到的上帝的恩惠，主要以道德关系来衡量……”〔20〕一个加尔文教徒可以通过在其天职中的虔诚举止，来感到自己受到神的恩宠，即使他在挣钱方面也许是全无指望的。

在行善方面的情况也是如此。教徒们是在他们的行为被教会的教义所指导并且被在人间侍奉上帝旨意的愿望所彻底鼓舞的情况下，来开展善行的。

善行并不是被在“工作”或有收益的活动的狭隘意义上理解的，而且它也确实不能单单在帐本里来估量。

因此，韦伯把经济标准和物质上的成功强调为被拯救的最明显的证据，是有点根据不足的。虔诚的加尔文教徒可以有一百零一种方法去发现上帝之手正在佑护他，——但其中大多数的方法与经济的合理全然无涉。举例来说，在其他染病时享有健康；在某个婴儿死亡率很高的年代幸保下自己的孩子；对禁欲主义的楷模表示共同的尊敬；等等。对于韦伯的强论点来说，教徒们显然有必要把资产收支表的情况当作能否被拯救的最好标志；而如果纯粹的道德标准被采用的话，加尔文教徒的活力便不能如此容易地被资本主义的目的所利用。一切对被拯救的渴望也就都白费了。

4

根据韦伯的看法，加尔文教徒的天职概念有助于形成工人及其雇主的经济观点。确实，只有当劳动能被冲破其传统的惯例时，资本主义的精神才能

在世界上立稳脚跟。韦伯告诉我们，传统型的工人，他们的劳作只限于为挣到其“习惯工资”所必需的时间长度。这是他必须支持他固定的和朴素的期望的最低基本限度。提高他的工资，并不会激发更大的努力，而只会促使他把工作时间缩短，因为他能在较少的时间里赚得他通常的工资了。这决不是合理经济活动所由之构成的材料。]

现代资本主义在一旦以增加劳动强度来开始它增加人类劳动生产率的活动，它就在哪里遭遇到这种前资本主义型劳动的首要特性的极其顽强的抵抗。〔21〕

韦伯认为，这种顽强的抵抗在工人方面产生了某种道德和心理转变之后才能被克服。在对于工作的态度上，在劳动与闲暇之间的次序安排上，必须有一个激烈的转变。首先，工人必须自我清除那些古老的和悠闲的态度，这种态度更看重自由时间的支配，而不是肮臭的不义之财。

这样的一种转变并非唾手可得，或者可以从天而降。它“只能是一个长期的和艰难的教育过程的产物。”〔22〕率先完成这项任务的指导学校便是加尔文教。加尔文教徒的天职概念，以其对为了上帝的光荣而孜孜不倦和有条不紊地劳作的强调，使处

于最下层的人们充满了一种足以冲破传统观念枷锁的内在冲力。劳动头一回“被作为本身便是一种目的，一种天职”来进行。^{〔23〕}有了一支充满这种精神力量的劳动大军，合理的资本主义的前景看来就一片光明了。代替着一个行动迟缓的和无精打彩的劳动阶级，新的宗教伦理为雇主提供了“清醒、谨慎而且特别勤勉的工人，他们坚持自己的工作，如同坚持一种由上帝决定的生活目的。”^{〔24〕}

由于这个原因，新教伦理不仅产生了资本主义精神，而且也产生了与众不同的“劳动精神”。韦伯的论证逻辑将引导我们去假定：信奉加尔文教的工人，由于苦于渴望被救，便为了雇主的利益倾出自己的全力，来确立受到神宠的证据。^{〔25〕}或许，资本家从他的劳动中榨取的剩余价值越多，他在适当的程度上完成其天职的标记就越清晰。

因此，加尔文教便表现为这样的一种宗教，它在赢得人们的心灵和精神，而不管他们在社会等级中的地位如何这一点上，是完全例外的。它是这样的一种宗教教义，这种教义不符合韦伯关于分层系统对有组织的信仰的选择作用的一般命题。在韦伯的有关宗教社会学的著作中，他的标准方式是去揭示信仰的本质是如何紧密地与信徒的阶级和地位身份相联系。农民、无产阶级、贵族和资产阶级都有

其不同的物质利益和生活经验，因此就将对不同类型的宗教启示作出反响。在他关于宗教体系内部分层的著作中，韦伯很容易被误解成一位老派的马克思主义者。确实，马克思本人也很可能认为某些韦伯的论点对唯物主义的观点具有一点儿讽刺味道。比如，韦伯对农民为什么一般对“非巫术的”信仰不够敏感の説明是：

大多数农民是如此牢固地与自然拴在一起，如此地依赖着有机界的过程和自然的事件，而在经济上又几乎不能适应合理的系统化，以致于一般地说，农民除了在遭到本国的力量……或者外部政治力量……的压迫而受到奴役化或赤贫化的威胁时，不能成为宗教的信徒……

只有极少数农民能够成为并非其原有宗教的其他种类的宗教的信奉者。(26)

由于农民的生产活动在很大程度上受到自然的因素和无法控制的力量所支配，所以，他们似乎更赞成巫术的信仰和迷信，而不是正规的宗教。很难有比这更唯物主义的了。这是恩格斯在老糊涂的时候也许会写下的东西。同样的推理方式也被用于解释封建主和贵族的宗教观点：

作为一种规律，尚武的贵族，甚至一般的封建势力，都不容易成为一种理性宗教伦理的信奉者。一位武士的生活方式，与某种慈善节俭的概念或者某位超验神明的系统道德要求，几乎风马牛不相及。象原罪、拯救和宗教谦恭之类的概念，不仅看来与所有统治阶层特别是尚武贵族格格不入，而且相对其荣誉感来说确实显得应受谴责。（27）

还不仅仅只有这些。我们被告知在大商人和大金融家那里，“对宗教的怀疑态度和漠不关心是……广泛流传的态度。”〔28〕而另一方面，在小商人和工匠那里，“却倾向于接受一种体现着一种补偿伦理的理性世界观。”〔29〕官僚和官吏们，由于他们工作活动的遵守常规和秩序的性质，便体现出“对被救的需要或者任何道德上的超自然寄托的需要绝对地无动于衷。”〔30〕

只要告诉我任何阶级或阶层在劳动分工和生产过程中所处的地位，我就可以告诉你它的成员将赞成的宗教信仰的一般性质。这便是韦伯宗教社会学的明确要旨。他被这种顽固的唯物主义方法弄昏了头，以致于偶然间无心地向我们提供了某些笑料。

例如，他告诉我们，在室内工作的工人与在室外工作的工人可能有不同的宗教体验：“在我们这种气候中，那些从一开始就属于室内种类的职业，比如说纺织行业……被强烈地注入了宗派或宗教的倾向。”^{〔51〕}他还没有走得远到把这件事归咎于缺氧，但他肯定已把它归咎于那堵十分严密闷人的高墙。

在其不那么过份的表述中，韦伯的方法只是提出：不同的社会集团具有不同的吸收某种宗教教义的倾向。例如，佛教一般就不能对都市的无产者有多大的号召力。这种观点对于那些由单一的宗教来统治的社会也同样成立。不同的社会阶层将大体上趋向于响应那一部分看来与他们的具体生活环境和经验最密切共鸣的教义。任何宗教都决没有一种普遍的共通的要求，它们服从于其信徒们的有选择的解释和认可。

出于某些原因，上述情况看来并不适用于加尔文教。韦伯在任何地方都没有提出过资本家和工人对早期新教教义提出他们自己特殊的注解。相反，他费了不少劲去说明，这两个阶级的成员都以同样的方式接受并遵循着道德教义。资本和劳动的代言人都带着同样的热情认可了天职的概念，好象他们是物质成果的平等收益人一样。而那种关于分层体系的强词夺理，一旦来到对加尔文教的分析这里，

也就神秘地消声匿迹了。我们极少——也许从未——通过一位典型劳动者的眼睛来看这种宗教。因此，选择巴克士特作为信仰的主要典型，便因他与劳动世界差距甚大而显得越发可疑了。在一个脚注里，韦伯已经极接近于承认，巴克士特对事物的看法可能更接近老板的观点而不是他的雇工的观点。韦伯在那个脚注里尖刻地嘲弄了巴克士特关于劳动问题的教诲，“上帝和雇主的意趣竟这样天衣无缝地吻合”。(52)

在主张信奉加尔文教的工人把天职的概念内在化并因此象劳动自身便是目的一样地去进行劳动的时候，韦伯进一步背离了他的出发点。他通常倾向于坚持这种观点：在工人那里，服从和谦恭是应着“工资皮鞭”(53)的胁迫产生的。奴隶主和资本家都对他们的劳动力实行高压统治，在这个意义上他们不分伯仲，前者利用自然的手段，后者利用金钱的手段。没有什么人认为，资本主义为了有效地运转便曾经向劳动方面要求过一种正式的许诺。如果在成熟的资本主义制度中工人仍然必须被“工资皮鞭”胁迫着去做他们的工作，那么，在这种制度刚刚诞生的时候，为什么需要此类温和的方法，就不是很清楚了。

韦伯的理论是：只有一种在工人方面的道德转

换才能够克服墨守成规的惯性，从而创造一种对劳动和报酬更为积极的态度。值得注意的是，他的墨守成规的苦力的典范是农业劳动者。多给这种落后的灵魂报酬，他就会花更少的时间耕地，而花更多的时间数星星。

但是，有一点韦伯不说也是清楚的：资本主义精神不是产生于乡村和牧场，而是产生于城市与作坊。劳动必须被从农村集中到城市中心；而且，正如加尔布雷斯（Galbraith）近来所论证的那样，劳动迁移的过程本身对于传统思想有很大的侵蚀力量。^{〔34〕}被从农村公社赶出来，并面对城市生活的紧张要求，这是一种进入现代方式的严格教育。而且，“习惯工资”的乡村牧歌情调不大可能向作坊的单调工作提供原材料。换句话说，没有必要凭空幻想出一种未必确实的对劳动欣然同意的概念来说明早期信奉新教的劳动者的行为；也得不出丝毫证据来证明一种新的“劳动精神”是与资本主义精神在很多方面相辅相成。有些工人的确可能真是把他们在血汗工厂中的终日苦役看作一种“上帝安排的生活目的”。但是，最能说明问题的指证——这当然不是普遍的和典型的态度——却可以由资本家维持纪律和恭顺的粗暴方法所提供。马克思对于维多利亚资本主义作坊的惩罚性统治的生动描写说明了雇

主不会过份指望他的雇工的自发屈从来保证生产线的运转。假如韦伯那种事情并不见于十七世纪的作坊，那他自己不妨坚持这一点。

5

应该牢记，大多数把矛头对准韦伯强论点的批评，都没有涉及到他对加尔文教义解说的正确性及其他方面。这被认为是神学家的工作。也没有人感到有丝毫必要去辩驳韦伯对这种教义如何被加尔文教徒所实际理解和遵循的说明。所有韦伯说加尔文教徒们信的和做的事情，都可能被证明为确然真实的。也许，教徒们真是为渴望被救所苦；也许，他们确是通过劳作来寻求救助；也许，他们确是以金钱为标准来衡量在天职中的成就；等等。即使韦伯在所有这些重要方面是正确的（而这还是相当成问题的），全部最有兴味的问题仍然是悬而未决的：为什么加尔文教徒给予了自己的宗教这样的而不是那样的解释呢？

韦伯通过一种方式提出了他的辩解：一套固定的宗教戒律将激发出一种预定的社会行动方式。因

此，加尔文教徒所采用的任何行为模式都可以被表明为合乎逻辑地顺从他们牧师的教诲。以这种方式来看，情况便被弄成，似乎信徒们除了按他们所做的方式行动，就别无选择了。思想观念实际上被赋予了支配行动的力量。

然而，正如我们所看到的，韦伯非常奇怪地不愿意去沉思这种事实：任何既定的教义诫律通常都能提供远不止一种对于行动的命令。有时，他似乎就要正视这个问题了。例如，他指出，“命定的教义如果在相反于理性加尔文教的支配倾向的情况下被当成情感注视的对象，就可能演成宿命论。”〔36〕有趣的是，为什么情感注视的选择权利会在有利的选择姿态中被拒绝？任何一种行动过程，一旦被付诸实施，总会被宗教的经文所首肯。根本不存在把真诚信徒推上一条非走不可的道路而排除所有其他可能性的教义命令。

对加尔文教徒的关于财富问题的教旨——韦伯将此看作是通向合理资本主义的关键一步——来说，情况也是一样。巴克士特以及其他牧师对于财富和对它的追求的毒害危险频频发出响亮的警告，韦伯这样来解释巴克士特：

象这样的财富乃是一种莫大的危险；它的

诱惑永不中止，而对它的追求不仅与上帝天国的无上价值相比是毫无意义的，而且在道德上也是可疑的。〔96〕

正如韦伯已经觉察到的那样，这类的情感从表面上看去并不特别符合资本主义精神。不过，他呼吁我们更为仔细地审察在这个论题上的加尔文教义，以便去发现它的“真实”含义。对这种教义的更为细致的估价揭示出：尽管加尔文教徒在这方面实际上说了那些话，但是他们并非“真正”谴责对财富的追求和积聚。他们所真正要反对的，是把财富用于舒适的和无意义的目的。财富本身并不是罪恶；但如果把它用于支持一种无益、铺张和肉欲的快乐，它便变成一件恶事了。〔97〕

因此，尽管巴克士特自己有所责难，追求财富仍被说成通往道德的坦途。作为他们想象性解释的结果，加尔文教徒们自由地进行着对这种具有潜在危险性的财产的追求，但是却又不把它滥花在自己身上。如韦伯所看到的那样，这并不能导致一个宿命的结论：

当消费品的限制被与这种获取活动的解放结合起来时，一种不可避免的实际结果便显而易见了：资本的积累经由强制的苦行

而节省下来。强加在财富消费上的约束自然而然地通过使资本的生产性投资成为可能而促进了对富的增长。(38)

现代资本主义，就这样通过那些心中再无杂念的人们的行为而轻易地问世了。要得到这个结论，就必须视而不见这种无心得来的和多余的财富的其他用途。把财富作为资本再投入到生产中去并不是唯一的——更谈不上是“必然的”——摆脱这种邪恶东西的道路。它可以被散发给穷人和贫民；它可以被移交给教会；它甚至可以被用来增加那些最初通过他们的劳动赢得了它的人们的收入。当然，将它再投资出去，对于一种好的资本主义来说，是不可避免的行动过程；但是它却确实不是好的加尔文教徒的要求。韦伯没有引用特别要求教徒们通过再投资来聚敛资本的宗教教义。只有在那些不能用钱去做的事情上，那些教论才显得响亮和清楚。而对于如何处理财富的劝告，就很不明确了。这里，对成功了的加尔文教徒如何在不把财富用于放纵生活的情况下处理它，说得非常模棱两可。正如韦伯所说，如果主导性的回答是把它投入再生产，那这便成为一种需要解释的事实。把这样的行动视为完全“自然的”和不成问题的，就仿佛在说，典型的加尔文

教徒从本质上早已是一位资本家了。真的，如果韦伯有关加尔文教徒的思路的全部说明被理解为是对假如富兰克林是一位加尔文教徒的话他将如何看待事物的回答，那么这倒会显得振振有词。

6

被韦伯在“加尔文教”的总标题下归类的宗教教义文集，包括了一个或者更多世纪以来这种教义广阔发展范围。而事实上，他的关于早期新教的理想型，是巴克斯特和其他牧师笔下的十七世纪新教。正如韦伯所指出的，加尔文最初的教义，与合理的资本主义的精神是格格不入的。然而，随着时间的推移，加尔文的继承者们修改和重新解释了他的许多主要思想，这是一种惯常的下一代助手们篡改宗师的思想的方式。因此，问题便产生了：如果这种教义可以在同一的起点上沿着其他的方向前进，为什么它会以这种特殊的方式演化呢？韦伯没有提出这个可以被称为“从加尔文教到清教的转变”的问题。

这并不是说他没有觉察到这个问题。只要他把

自己的注意力花费在信仰和社会结构之间，他就不可能不觉察到它。尽管他主要关切的是去揭示早期新教如何在经济生活中造成了深远变化，他也仍有必要对此作公平的处理。因此，有必要去“调查新教禁欲主义是如何在其发展中被依次影响的，以及它的就总体社会条件特别是经济条件来说的特点。”^{〔49〕}看来，这里要求进行一项说明早期新教演化过程中分层体系之作用的补充性研究。如果韦伯说法去花费时间与精力进行这样一项研究，他就必须去澄清和译释他自己的唯物主义标记，并且点明它与马克思主义的观点有何不同。这样的澄清是非常必要的。因为尽管他蔑视历史唯物主义，但是，在他的著作中仍有许多潜在的迹象显示出他的最终观点与一种被曲解过的马克思主义观点并无多大不同。

这类为韦伯所讨厌的唯物主义，把加尔文教和宗教改革往往都看作是阶级斗争和经济变化的一种直接产物，它认为新兴的资产阶级在某种意义上创立了一种符合于他们物质利益的新型宗教世界观。从这个角度来看，新的阶级有责任既引进加尔文教，又引进资本主义；体现在前者之中的宗教诫律，作为一种便利的道德遮掩物，服务于内在于后者中的剥削实践。

韦伯当然深知加尔文教和上升的资产阶级之间的密切联合。他把这个新的阶级说成是新教伦理的主要“承担者”，而与马克思把它说成是新型生产力的主要承担者反道而行。^{〔40〕}然而，论证某一个阶级或阶层是否某种宗教伦理的承担者，并非就是宣布了这个正被研讨的阶级本身创建了这种伦理。正如韦伯所认识到的，宗教观念并非由阶级利益或类似的物质力量所生育。一种伦理体系的创立和发展对应着纯粹教义的要求。宗教异端和教会宗派通常是作为杰出僧侣间的学术争论的结果而不是大众怨言的结果而产生。新的意义很容易被那些高居于思想顶端的人们从旧书中读出。他们的精神产物和世俗生活的卑鄙偏见之间通常没有多少联系。

然而，韦伯会进一步指出，思想的生产不能与它的分配混淆起来。虽然神学家可以以新的和激动人心的方式来揭示圣经的意义，却没有什么东西来保证他们的训诫会引起注意。许多自称为救世主的人只是无影无踪地消失了；而其他的人却赢得了众多的魂灵。只有当我们试图去说明信仰之被吸收或拒绝的理由时，社会的和物质的因素才会被适当地调动起来。因此，可能韦伯会认为把宗教改革解释为一种阶级斗争的产物是荒谬的，然而与此同时，他却可能没有考虑到，认为产生于宗教改革的相互

对抗的宗教体系在它们对不同社会阶层的要求中系统地变化，这也是荒谬的。他的一般见解似乎适宜于一种达尔文主义的类推：新的信仰体系可能会带着发生突变的不可预测性而突然出现，但是它们的生存和发展却将依靠环境的有利。从这过程的另一种目的看，个体或群体“选择”了似乎是最为严密地符合着他们生存需要的观念组合。一个给定了的阶级或地位群体的社会环境，可以说只是促进了某种宗教（或世俗）伦理的一般倾向；但这种环境在任何意义上都没有创立那种伦理。一种一般倾向的确可能变得不得人心；或者相反一套“合适的”信仰却又的确可能在任何现实等级中都找不到接受者。因此，在理想和社会结构之间的关系中，存在着一种重要的偶然因素。

以上重新构造的韦伯对这种关系的理解，看来比那种被他所厌弃的唯物主义观点更有说服力。假如正在讨论中的唯物主义观点是尼安德塔*型的，那么就不能不如此。然而，还有一种更为精致的唯物主义观点，在他的时代不象在我们的时代那样突出，它实际上不同于他的观点。这种精致的观点承认，宗教观念，正如其他文化产品一样，都能够享

* 尼安德塔·Neanderthal，旧石器中期的“古人”。帕金此处借其原始祖喻作喻。——译者注

有相当大量的对于物质基础的专横要求的“相对自主”。在意识形态领域的纯净气氛中，精神生活能够依据并非处在政治组织直接统辖之下的法则来展开。然而，一旦它们处于竞争之中，宗教的和伦理的观念，就可以并且总是作为合法的力量被吸收来应用。从这方面看，资产阶级就会被说成是并没有制造出新教伦理，而是把这种伦理当成一种为其世俗活动提供道德保证的工具来利用。因此，这种成就和加尔文教的传播可以归功于一个新的上升的阶级的出现，这个阶级的成员为了进行自然活动，沐浴在超自然支持的保障中。

这种看待问题的方式显然是更为接近韦伯自己的方式。为了使自己与它保持任何一点儿距离，韦伯都必须极其激烈地反对那种把加尔文教的主要贡献说成是为了一个业已充满了资本主义精神的阶级提供了道德掩护的主张。如果资本主义精神已经在—一个上升阶级的实践中独立地散布和传播，那么，把加尔文教作为这种精神的先驱就将受到很大动摇。说新教伦理仅仅有助于使资本主义精神合法化，这与说它产生了它，明显是两码事。

如果韦伯在他未竟的补充性论文中打算去反驳那种精致的唯物主义观点，他将会碰上一些困难。这是因为，他自己也常常主张，任何渴望在阳光下

谋得一席之地的人群体都将总是试图通过道德论证来证明它的行动是正确的。在他论述统治的著作中，重新提起的论题之一便是：权力和所有权力的竞争者，总是企图使他们自己和其他人相信，他们的要求在伦理上是正当的。即使是专制君主，也需要相信他们自己的政治合法性。而且，韦伯经常把宗教看作一种非常适合于此种目的的工具。真的，他有时走得那么远，竟至于说，起码对某些群体来讲，这乃是宗教之唯一的或基本的目的。在那些成为他的宗教社会学特色所在的刻板公式之一中，他宣称：

其他东西也是一样，享有政治和经济特权的阶层……指定了宗教的基本功能：‘法化他们自己的生活方式以及在世界上的地位……特权阶级向宗教要求的东西——或许甚至是全部东西——便是这种合法性。〔41〕

这位掺杂的唯物主义者不能表达得更为强硬了。象唯物主义者一样，韦伯有时也把宗教看成是思想控制和安抚的一件武器。根据他的观点，尽管欧洲的官僚阶层自己完全是非宗教的，但他们却曾经“为了民众的教化而被迫对教会的虚伪宗教信念表示更

多的官方敬意。”(42)

既然韦伯已经强调指出了宗教的合法化功能，我们就不能太指望他去否认早期新教的这种作用。加尔文教和它的分枝为一个上升的资产阶级的唯物主义的功力提供了一个便利的道德借口，这一命题显然带有一种韦伯式的腔调。事实上，有许多迹象表明，韦伯并不希望来否认这一命题。在一九〇四年访美期间，他目击了一次浸礼仪式，那似乎给他留下了深刻印象。韦伯作为一位经历了全部浸礼的新皈依的教徒，与一位同伴攀谈过。话题是那位同伴先挑起的：

“看他”他说。“我告诉过你会这样！”
礼仪结束后，我问他：“你怎么预料到了那个人的浸礼？”

他回答说：“因为他要在M地区开设一家银行。”

“在他要谋生的地方附近有那么多的浸礼者吗？”

“根本没有。但是只要一行过浸礼，他便会得到全地区的保护，他也就会在竞争中超过任何人。”(43)

因此，这里的年轻人，不是需要资本主义精神

的传入，而是需要一个新教教派的成员资格可以给予他的道德认可。正如韦伯所说的那样：“宗派的成员资格意味着一张道德的特别是个人生意上的道德的合格证书。”^{〔44〕}意味深长的是，韦伯看来并不把这桩小事以及由此得出的结论看作是 完全例外，尽管它发生于已同早期新教的最初环境大相径庭的某个时间与地点，但是，却从未有任何迹象表明年轻的施浸礼者的动机与行为是不同于他的十七世纪清教徒的动机与行为的。情况倒是相反：

美国的宗派和类乎宗派的社团的现代功能
……被发现是曾经一度盛行于所有禁欲主义
流派和集会中的那些情状的直接派生物、退化物和残留物。^{〔45〕}

由此，他在二十世纪初的美国所目击的这种仪式，也许就只是在其礼仪形式上不同于十七世纪欧洲的类似仪式。这里的言外之意是：那些已经独自充满了资本主义精神的人们，兴许也会把巴克士特管辖下的全体教徒的成员资格判定为一种允许经商的标记。而当他们得知大发其财也就是遵循着正道的时候，这对他们该是何等美妙呵！如果韦伯反对那种把早期新教徒的宗教看成是一种为资本主义精神的主要“承担者”服务的合法化手段的主张，那么，

他也并没有把他的异议讲清。(46)不过，根据他的强论点，某些这类的异议——或者至少是某些他的观点的澄清——乃是理所当然的。

在韦伯未竟的关于社会结构对于宗教信仰影响的论文中，我们可以宽厚地猜度：韦伯或许可能通过试图去为每一方分配不同的偏重来澄清他的与合法性相对立的有关那麻烦的因果问题的观点。假定他会与那种认为这些东西只是在一种完全交互的形式中互相作用的空洞命题有多大瓜葛，是靠不住的。韦伯总是专心致志地要去识别社会行动中的原动力；既然只有傻瓜才会希望去否定社会生活的复杂形式是许多不同因素和力量的产物，那么，问题就在于要去为这些不同的因素排定因果次序。最最不可思议和不可相信的，莫过于提出所有涉及到的社会因素都以同等的程度促成了最后的结果。说新教伦理——在同样的标准下——既是资本主义精神的起因，又是它的法律保护，这只能是一种惹韦伯发火的结论。

在他给自己提出的这许多问题中，韦伯很可能已经把探讨“从加尔文教到清教的转变”这个更为一般的问题自我承担了下来。已知他在宗教社会学中的标准研究思路，我们便可以很有把握地假定：他已经试图去强调在早期新教教义和分层体系间的

联系。特别是，他可能已经尝试着去揭示新教观念的独特演变与当时社会结构中的变乱相联系的程度。以此看去，早期新教就将被作为一种足以为社会行动提供数种可供选择的秘诀的教义来对待。正如韦伯所承认的那样，“这并非是一种宗教的伦理教义，而是被加了码的伦理行为的形式。”〔47〕既然如此，那就有必要去解释为什么某种伦理行为的方式受到了“加码”，而其余的却没有被“加码”。某些具有韦伯式气质倾向的人将会自然地在阶级和按地位划分的群体的利益方面去寻找可能的启示。因此，他可能会把自己的注意力从巴克士特的词全转向一个典型的信奉加尔文教的资本家的行动——而在韦伯的分析中奇怪地缺乏后者的形象。从早期资本家的需要和爱好来看，这种被选择出来予以强调的伦理教义，可以帮助我们顺理成章地推想韦伯的想法。另外，如果从分层体系的另外一端来审视问题，更为可能的是，韦伯可能会有第二种与“工资皮鞭”的影响相对映的思想：加尔文教在新兴工人阶级身上的鼓舞性影响。

为了估价社会结构对加尔文教徒信仰之演变和实践的影响，韦伯理应给予他的调查以一种比较的方法。他需要阐明从加尔文教到清教的转变是否和

与此同时的天主教教义的演变平行。韦伯通常取中世纪的天主教作为理想型的传统宗教，然后持此与十七世纪的清教相比较。是否在天主教的伦理行为上的“加码”也同样在中世纪之后的时期内经历了选择性的改变与强调，这种可能性从未被认真考虑过。很明显，任何对于那有利于资本主义精神的解释倾向也同样发生在天主教内部的发现，都将严重地影响韦伯的强、弱两种论点。就强论点而言，对于那种说新的精神的起源只能在新教伦理中被发现的主张，将会产生新的怀疑。而就弱论点而言，那种有关早期新教与资本主义精神有一种独一无二的密切关系的断言，也将受到损害。无论如何，这种说法对于韦伯的一般程序来说产生了一系列的其他问题。特别是，这些问题牵涉到了关于世界宗教的理想型结构，以及他的比较方法的应用。

7

对于弱论点来说，加尔文教的真实意义在于：它丝毫没有阻碍一种合理的经济精神的发展。韦伯把其他重大的世界宗教都描绘成理性精神繁荣的直

接包袱。中世纪的天主教、印度教、佛教、儒教、伊斯兰教以及其他宗教，都充满了巫术般的信仰和迷信，这种东西与任何一种理性的观点或者系统性的世俗行为都是水火不相容的。韦伯对印度教的评论便非常适于来为他关于世界宗教的观点作一个简略的陈述。

障碍的关键并不存在于……每一种重大的宗教体系都独自设置下的或者仿佛是设置下的特殊困难。障碍的关键毋宁说是潜藏于整个体系的“灵魂”之中。〔48〕

从较大的范围上说，韦伯对于世界宗教的研究可以被看作一种预定要把加尔文教的独特性归入高级信仰的比较行为。这是一种最彻底地抛弃了巫术和迷信的宗教；它迫使信徒们从通过圣礼、想象和教士的干预而寻求安慰的非理性实践，转而面对仅由上帝普照的世界。所有其他的宗教，都是以其各自不同的方式，勉励人们去适应这个世界。只有加尔文教策励人们去改变它。最终也只有这种宗教不会在经济理性的脆弱精神刚刚出生的时候便窒息它。抑或资本主义精神可以产生于不同的源泉和不同的地方，但是它的典型命运却是被敌对的宗教力量所纠缠。只是在十六——十七世纪北欧的小块地

区，这些敌对的力量例外地没有出现。

在韦伯对世界宗教的刻划中，他建立了一系列的理想型。只有为所有信仰体系所共有的最显著的特征，才被收进这种一般结构之中。这必然需要强调某些特征，而排除或贬低另外的一些特征。在加尔文教那里，值得注意的是，韦伯特别强调了那些可以被说成是与资本主义社会的精神气质有着广泛一致性的教义，同时，也忽略了那些显得与它不和谐的因素。而当他分析其他的主要宗教时，却采用了相反的程序。在印度教、儒教、犹太教和其他一些宗教中，那些似乎是十分符合经济理性的因素，仅仅适合于模式的边缘地带，而那些与这样一种观点不相符合的因素，却被赋予了中心的位置。正如许多在这些宗教方面的权威所曾指出的那样，建立一种在其中韦伯的重点被彻底颠倒过来的理想型，是完全可能的。例如，辛格（Singer）便提出，印度教包含了许多对于支持合理的经济行为来说是潜在地“有用”的教义诫律。^[49]罗迪森（Rodinson）和特纳（Turner）也各自对伊斯兰教提出了类似的观点。^[50]因此，究竟“障碍的关键”的确是这些宗教的内在本质，还是它是韦伯理想型的产物，这至少是悬而未决的。加之，他的加尔文教的典型也已被某些权威断定为是一种被严重歪曲了的东

西。例如，桑姆巴特（Sombart）便争论说，清教牧师包括巴克士特的说教，已被突出地特别偏重，而压制了资本主义精神中任何有生气的东西。^[51]

这里的问题并不在于谁的建构对谁的建构错。倒不如说，这个被提出的问题，乃是究竟有没有可能去建立一种没有受到解释性运用的污染的理型？如我们先前所看到的，韦伯非常清楚地知道，这种结构必定要被加入道德因素，而且，通过变换对主要特征的选择标准，最终的结构可以被随之改变。因此，任何理想型都必然是在调查者从一开始便带入调查之中的偏见的脚手架旁边营造起来的。绝不可能去假定韦伯是以一种彻底的理智上的不可知论的精神来从事他对世界宗教的研究。而产生于这些研究中的典型也不可能是无偏见的好奇心的产物。也许，也正是那些把自己深陷进资料的泥淖之中而没有一套有力的工作方法的人，才永无升上水面之日。

这就是说，我们摆脱不掉在两个都颇为有理却又互相冲突的理想型中如何进行抉择的问题。韦伯这位大师本人没有提供如何去估价在他自己关于加尔文教的理想型和桑姆巴特的观点之间的冲突看法的指南。这里的问题可够严重的，因为如果我们接受了桑姆巴特的观点，甚至连弱论点也将受到损

害。加尔文教徒也将被揭示出与资本主义精神没有特殊的姻亲。当然，与此类似，如果我们被那些其中已消除了“障碍的关键”的有关东方宗教的结构所说服，那么，加尔文教就将再次丧失它对资本主义精神宽容的这种独特性。没有必要再通过思考问题的另一半——资本主义精神来把事情弄得更加复杂了。只要指出，如果我们接受了马克思有关这种精神的典型，而不是韦伯的典型，那么，它与新教伦理的任何特殊关系都将更难被发现，这就够了。

8

韦伯之所以要殚心独运地去试图揭示资本主义精神在东方正常发展的失败，目的是要论证，在缺乏一种动力力量的情况下，即便是最有希望的制度性条件也不能被用于理性的经济目的。现代类型的资本主义只有在质料和精神——结构性支持和规范性支持——都已出现时，才能畅通无阻。在韦伯的比较研究中，他强调指出：在象印度和中国这样的地方，质料已经达到了足以给资本主义一线生机的程度。

许多世纪以来，都市在印度的发展，在许多方面都平行于西方。当代的有理数系统，全部“计算”的技术基础，都是发源于印度……算术和代数学也被认为在印度有独立的发展……印度人发展了理性的科学（包括数学和语法）……印度的司法经历了多种形态的发展，它可以象我们自己的中世纪法律那样方便而且妥善地服务于资本主义的目的。商人阶层在立法中的自治起码不下于我们自己的中世纪商人。印度的手工业和职业分工得到了高度的发展。从资本主义发展的可能性来说，各个阶层的印度人的贪婪几乎已登峰造极，而且在任何地方也找不到这种对财富的津津乐道。然而，现代资本主义在英国统治之前或之中，却并没有土生土长出来。（52）

类似的是，中国和其他的非西方文明，似乎并没有对理性资本主义的内在发展设置结构上的障碍。

显然，这并不是一个认定中国人对于资本主义的要求“天生无才”的问题。但是，

与西方比较，各种各样特别有利于资本主义在中国兴起的条件，却并不足以缔造它。同样，资本主义也不会兴起于古代的西方或东方、印度，或者伊斯兰教统治的地方。然而，在这些地区中，不同的有利环境似乎都有利于它的新兴。〔53〕

当然，韦伯并不认为在制度方面的任何东西都有利于资本主义在东方的出现。有些东西并非有利。但是，在积极和消极之间的总的平衡却偏重于积极方面。这恰好类似于西方的形式。韦伯提醒我们，在欧洲也有许多对于资本主义产生的结构方面的障碍——而且是某些东方社会并未为之所苦的障碍。例如：

通常被认为一直是资本主义在西方发展的障碍的情况，几千年来在中国迄未出现过。关于这种情况，可以举出封建制和地主制的束缚；同时，在中国，行会制度也较少见。除此之外，作为西方之特征的名目繁多的贸易限制专利，显然并不存在于中国。〔54〕

因此，韦伯强调指出，不能认为东、西方在对

资本主义的准备上有深刻的差距。它们各自都以其不同的方式拥有充分而强大的制度上和物质上的基础，去最大规模地支持合理的经济行动。因此，新的制度唯独产生于西方这一事实，便只能通过某些仅仅出现于西方的东西的附加影响来解释。而这种独特的东西，正是资本主义的精神。它之所以没有在其他任何地方出现，是因为那些地方没有一套类似于新教伦理的信仰。

帕森斯和其他人一道，把韦伯在此的程序看作比较方法的一次示范运用。^{〔55〕}把握结构中的恒常因素，就有可能去测定变化之宗教的独立影响。自然，这种程序的有效性极大地依赖于对结构因素可以被当作常项来处理的主张。而正是在此关节点上，韦伯又处在最能叫他发狂的前后矛盾中。

我们刚刚看到过，在韦伯著作的某些部分，他坚持认为，东方文明所拥有的对资本主义的社会的和制度的支持，正如在西方已发现的那么多。而在他著作的另外一些部分中，他又开始激烈地否定这种观点。《经济与社会》和《普通经济史》的许多部分都致力于描写东、西方的制度排列之间可能的尖锐对立。例如，他告诉我们，在西方和东方，城市就是以完全不同的方式发展的。^{〔56〕}在东方，城市几乎总是处于中央集权和军方的统治之下，而且

从未赢得中世纪后期欧洲城市所享有的法律和政治的自主权。因而，在东方，一个独立的自由化阶层就没有机会出现。而谈到财产所有权，在西方的城市国家总是被当作一种可让渡的商品来对待；这种情况在东方则极罕见。同样，谈到公民权和正式的个人自由：

东方和古代世界为一方，中世纪的西方为另一方，在个人的法律地位问题上，成为绝对的反比。(57)

在西方，法律和司法是根据合理的程序和客观的法则来执行的；在东方，司法的执行却是极其“非理性的”，因为它被根据一时的兴致和高度的、强有力的个人风格，按照专断的方式来执行的。这便是苏丹、土著总督和哈里发之流的“法官”。

也许，最重要的是，欧洲唯一能够夸耀的是根深蒂固的保护着和加强着契约和交换权力的法律与制度。韦伯认为，为了使合理的经济秩序兴盛起来，绝对必须的应该是

一种明白清晰的法律体系，它应该摆脱非理性执行的专断……它也应该为契约的法律约束性质提供坚定的保障。(58)

所有的东方社会都无从着手去建立那些对于契约关系来说必不可少的安全保护。类似的情况还有许多。实际上，每一种被韦伯悉心研究过的制度都在东方显示出与西方截然不同的形式。这不仅恰好适用于政治和法律的安排，而且对文化来说也是如此。韦伯认为西方的音乐、绘画、建筑也迥异于东方，因为前者建立在独特的“理性”原则上。⁽⁵⁹⁾韦伯在描写西方的一切东西时，极为自由地使用“理性”这一密码，这与他在描绘东方宗教时喜欢使用“巫术”一词相同。尽管他没有使用“亚细亚专制”一词来谈论那些经过西方的种族优越感的眼睛去观察的社会，但他好象还是这样做了。

根据韦伯自己的估计，如果城市结构、财产关系、法律体系、行政制度、国家的政治职能以及其他许多东西在东西方是完全不一样的，那么，显然就没有可能去测试宗教变化的独立影响。结构的因素决不可能是恒常的。韦伯把在西方兴起的互相连接的制度综合体看作资本主义产生的根本前提。这是资本主义的必要“质料”（substance）。由于这种质料在印度、中国以及其他非西方文明中显然是缺乏的，所以，解释资本主义精神也同样缺乏便并无多大意义。即便这种精神已经通过宗教或者从某些其他源泉产生出来，它也很难与别的成份结合而

产生新的东西。从这一切中可以得出的唯一可靠的结论是，资本主义在东方的阻滞是由于规范与结构在结合上的障碍。或许，对于韦伯的论点的某些曲解，可以归因于一种不难理解的心情：费了九牛二虎之力却只捡到一粒芝麻，这太难叫人接受了。

相反的主张似乎也成立；这就是说，资本主义在西方的兴起是由于精神与质料的侥幸结合。在西方的语境中，这种说法可是非同凡响。这是因为资本主义并不是在整个欧洲发源，而只是在特定的地区发源。因此，欧洲便是检验这种说法的再合适不过的实验室。在韦伯的描写中，合理的资本主义的制度或质料前提在欧洲大部已经确立。而另一方面，资本主义精神却只起源于那些活跃着禁欲新教的地方。换句话说，在这种情况下，结构的条件可以被把握为常项，而宗教则被视作变项。由此，宗教伦理的独立影响便能被适当地估价出。在欧洲，加尔文教在哪里深扎下根，我们就可以指望在哪里找到理性资本主义的破土露头。在这样有利的环境中，如果资本主义的形成失败，便暗示了在这种理论中有某些东西大错特错。苏格兰的情况似乎提供了这样的暗示。

在十六世纪末叶的苏格兰，禁欲的新教已经很有声势。到了十七世纪末叶，为巴克士特的苏格兰

同行所训导的改革型的加尔文教，已经达到了独步于欧洲的高度。然而，正如所有权威都同意的那样，资本主义在苏格兰并未得到独立的发展。而等到它姗姗迟来时，也多半是从英格兰引进的。

近来，马歇尔进行了一次值得高度赞扬的抢救韦伯理论的尝试，他争辩说，资本主义在苏格兰的贫弱——尽管新教的力量雄厚——应归咎于缺乏结构条件的支持^[60]。精神是出现了，却没有出现质料。在他所提到的种种约束因素中，有中世纪的贸易结构、战争的蹂躏、由宗教引起的社会动乱、保护主义的商业政策、国内市场的狭小和落后的农业方法。^[61]他总结说

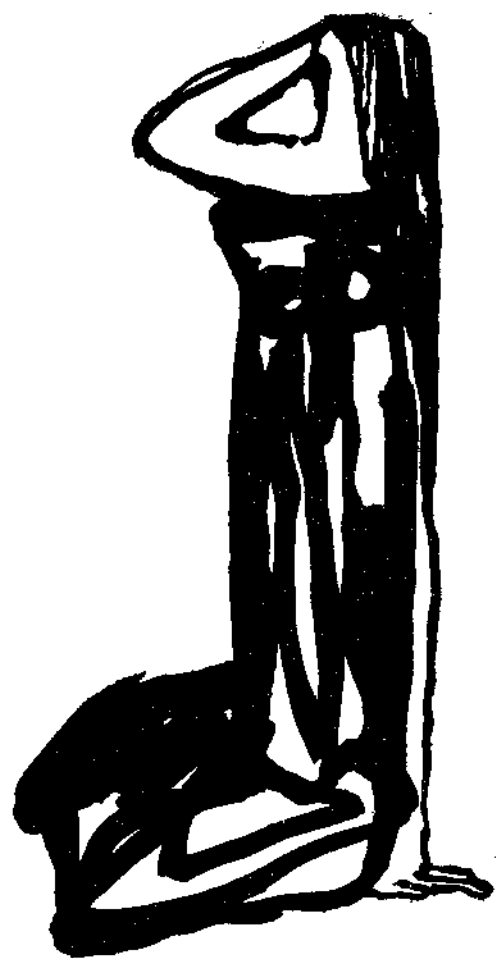
苏格兰资本家并不缺乏“资本积累”的适当动机，但是，一个多世纪以来，他们的设想总是被这个国家的落后经济结构所破坏，也就是说，被限制他们活动的活动条件所破坏。在这样的环境下，近代的资本主义经济在苏格兰的发展相对来说是缓慢的，但这正是韦伯自己所想要预言的。^[62]

假如韦伯被以此种方式证明是正确的，则我们必须得被说服，确信在苏格兰对资本主义的结构性

支持是异常的微弱。是否苏格兰的条件真的如此不同于英格兰的条件，还值得怀疑。战争和因宗教引起的社会大动荡在十七世纪的英格兰也绝不罕见。旧式的农业方式和重商主义政策所强加的贸易限制，也决不是苏格兰的特产。进一步说，这些“传统主义者”和落后的行事方法，正是资本主义的精神应该能去改造的。传统主义的精神本身，不能被当作一种阻碍因素来引用，因为这是为任何地区所共有的前资本主义准则。

我们还记得，韦伯并没有说过，在资本主义可以抓住它的机会之前，在结构方面的任何东西都必须是停停当当的。真正必须的只是，有利因素和不利因素摆在天平上，天平会朝前者的方向倾斜。根据这一点，苏格兰便很显著地突出了出来。它拥有全部真正重要的对于资本主义的制度性支持，这是韦伯本人所列举过的。苏格兰可以因一种彻底理性的法律和行政管理制度而自豪。它的城市强烈地脱离着中央集权的控制。财产所有权、契约和交换关系，得到了法律的全力保护与加强。个人的公民地位也得到正式的承认。在这些方面和其他一些方面上，苏格兰蛮可以自称是一个被韦伯所规定过的理想型的理性国家。然而，有了这种令人生畏的一连串优势，再加上兴盛的加尔文教，资本主义却几乎

无法指望能有一个良好的起点。它这样拒绝去崭露在预期中必然崭露的头角，对于韦伯的论点来说，可算不上光彩的事。



第三章

统治与合法性

1

在最广的意义上，统治乃是社会行动的最重要的要素之一。当然，并非社会行动的每一种形式都揭示了一种统治结构。但是，在形形色色的社会行动中，统治都扮演了一个重要的角色，即使是在乍看上去这种情况并不明显的地方……社会行动的一切领域都无一例外地、深深地受着统治结构的影响。(1)

这是贯穿在韦伯全部政治社会学中的主导思想。社会与其组成部分，更多的不是通过契约关系或者道德一致，而是通过权力的行使而被聚在一起。在那些和谐与秩序明显占上风的地方，权力的威慑性运用从未彻底消失过。天鹅绒的手套里面，总是有一只铁拳。暴力、高压统治和权力这些术语对于韦伯

的社会学来说总是自然而然的。这正象道德整合 (moral integration) 对于杜克海姆的社会学是自然而然的一样。

例如，在他对国家性质的讨论中，韦伯采用了一种与流行观念大相径庭的态度。哲学博士们在他们自己的时空中，把国家看作一种可尊崇的客体，看作人类所创造的最优秀最高贵的东西之一。国家是一种几近神秘的存在，它高居于社会天空的纯净大气之中，而与党派、阶级、利益群体的肮脏争吵无缘。这种形而上的国家观在某种程度上是与当时的民族统一运动和领土疆界的划定与巩固分不开的。它在反对国内外敌人的斗争中是一种很有吸引力的学说。对这种国家的忠诚，还有对这种国家观的忠诚，可以被作为一种最高的政治信念，超越于一切地方本位主义和个人私利之上。

从这种半宗教式的阿谀奉承的观点来看，韦伯的国家概念是一种彻头彻尾的左道邪说。依他的看法，国家最显著的特征在于它能够成功地要求一种合法使用暴力的专利。他认为，“暴力社会行动显然是某种绝对基本的东西。”〔2〕不论哪一种社会群体，在保护它的利益时都准备着要诉诸暴力。国家只有在这种意义上是不同的：它要求对任何和所有居住在他领土管辖范围之内的人行使暴力的独特

权力。

在韦伯的著作中，国家的概念显然不同于民族的概念。民族是一种文化共同体，它通过语言的牢固纽带联结起来，通过母语传递道德情感。韦伯的民族概念事实上相当类似于被杜克海姆称作“社会”的抽象概念。尽管国家和民族是两个完全独立的东西，它们却彼此要求相互依存。民族为了保卫文化共同体的边界，防范邻居的掠夺性侵袭，需要成为国家。而为了建立内部统一的基础，国家也需要成为民族。

韦伯对作为国家组成部分的领土的强调，是使他的观点区别于马克思及其追随者的观点的特色之一。当然，马克思同样没有把国家描绘成一种宽厚而温柔的统治工具。而列宁关于国家的简明定义——“武装者们的肌体”，也把它的暴力性质说得再清楚不过。然而，根据马克思主义的理论，国家主要被理解为一种社会内部控制的机构；它所包含的暴力，作为总的剥削过程的一部分，由一个阶级对另一个阶级来施行。那些要变革社会的人必须从内部夺取国家，以便强施和维护他们自己的阶级统治。国家权力被用来保家卫国抵御外侮的时候，相对来说较少。总之，领土防卫的观念在一种认定无产阶级没有国家的学说中是没有多少市场的。

对于韦伯这位热情的民族主义者来说，领土问题则是首要问题。而关于国家在阶级结构和阶级剥削中的作用，他讲得相对来说就比较少。德国东部边界的安全和这个国家在国际事务中的不稳定地位更多地占据了他的心灵。韦伯相信，每一个强有力的政治共同体都具有一种自然的冲动，要去扩大和增强它对于其他政治共同体的支配。这在很大程度上是由于统治者和军队首脑通过国家领土的侵略性扩张可以最大地提高他们的威望和最好地从事他们的职业。

他们政治共同体的权力便意味着他们自己的权力，以及树立在此权力之上的威望。对官僚和官吏来说，一次权力的扩张，便意味着更多的官职，更多的闲差，和更好的提升机会。(8)

由于这种扩大它们领土的坚定社会冲动，各个政治共同体对于它们的邻居来说总是一种潜在的威胁。在这样一个相互敌视的世界上，任何关于国家能够消亡的思想都是十分可笑的。韦伯是如此地坚持要把现代国家刻划成一种暴力的工具，以致于他准备去否定国家可以被根据它们所追随的目标和政策来有效地划分。

对于社会学来说，国家不能被以其目标来定义……从根本上讲，现代国家在社会学上只能被以为它独具的特殊手段来定义，这就是物质力量的运用。(4)

当然，这里所意味的是，在不同类型的——资本主义的、社会主义的、法西斯主义的、资产阶级的、军事的、极权主义的、或者任何其他类型的——国家中间，找不出任何真正有用的区别。既然它们统统粗暴地使用了同样的暴力物质手段，那么在政治规划和目标上的差异便是次要的东西。专制政体和民主政体的区别，正如草莓与香草。

有一个韦伯没有感受到，而又必须要问的问题：不同的国家形式是否依据它们行使暴力的程度来系统地发生变化？他也没有提出另一个对马克思主义来说至关重要的问题：国家在使用暴力时是否有选择地对共同体的某些部分比对另一些部分更暴虐？还有一个令人困惑的问题是：所有这些暴力被认为是为了谁而使用的？对此，韦伯同样没有做什么努力来从行为者的观点去解释。生活在国家庇护下的人，一般都对他们政治领袖的行为有着自己十分坚定的概念和感情。韦伯的崇高信念——每个国家都极其相似于另一个，在那些已经认识到一些古

代和近代暴政的下场的人中间，并不一定能起什么作用。

2

在韦伯关于统治的一般论述中，重新提出了这些问题和其他相关的问题。统治被认为是一种权力的特殊情况。它比起那些并非其所有对权力的行使都取得统治资格的权力来，是一个更为精致和严格的概念。从一开始，就有两种完全对立和相反的统治类型。一个产生于对市场上经济资源的垄断控制；另一个则建立于官方的权威之上。在市场中的统治是被间接地通过商品和资源的中介来行使的。那些被以此方式统治的人们，有按照他们的合理经济利益去行动的正式自由。而在另一方面，建立在权威基础上的统治则是直接地对那些有“义务”去服从的人们来行使。有鉴于没有哪个人能被指望在义务的意义上去服从资本家或银行主，所以在这种基础上每个人都被要求去服从族长或君主；合理的私人利益并未得到它有权获得的东西〔5〕。

韦伯只关心第二种类型的统治。这也就是说，

“在我们的术语中，统治将和命令的权威力量等同”，而排除那种由市场的隐秘之手来行使的统治。⁽⁶⁾进一步说，仅仅去赞成颁布的命令是不够的；在我们可以有真正值得一提的统治之前，这些命令也必须服从。而就社会学的目的而言，被不加理睬的命令必须被当作不同于统治的某种东西来对待。换言之，服从或者依从被建立于统治的定义之内。

注意到这一点是十分重要的：韦伯不仅把统治定义为一种引起服从的命令结构，而且还把它定义为乐于给予的服从。统治意味着对命令的服从“就好像被统治者已经出于自身的理由把命令的内容当成了他们行动的格言。”⁽⁷⁾万一关于这一点还有任何迟疑的话，韦伯便把它说得极其透彻：子民们对他们所服从的权威的积极赞成，乃是统治的一个基本特点。

服从所受命令这个单纯的外部事实并不是以在我们的意义上来表明统治；我们不能忽视命令是被作为一种“正当的”形式而被接受这一事实的意义。⁽⁸⁾

出于一种畏惧的感情，或者纯然出于私人的利害来服从是不够的。合乎规范的认可是绝对要紧的。因

此，对韦伯来讲，统治便是“合法权威”的另一种说法。

上述种种的要点在于：更多是建立在强迫之上而不是自愿服从之上的权力结构，被排除于韦伯的统治类型之外。考虑到他反复强调过在人类事务中无处没有武力和暴力，这便不能不叫人大吃一惊。如果对统治的分析被限制于那些绝对命令的制度之内，而在这些制度中被压迫者们心甘情愿鞠躬唯谨地去协同行动，那么，研讨的范围必然要有所局限。韦伯最清楚不过地知道，政治制度史根本不是由奴才对其主义表示爱情的编年史。他的设想看来好象是：政权不能仅仅靠强制而存在，来自下层的某种程度的道德支持，对于任何权力制度的长期存在都是必要的。事实上，他确实认为“任何一种统治的持续行使……”总是需要某种对于合法性的成功要求。⁽⁹⁾没有能实现这种要求的政权，可能注定要被扫进历史的垃圾堆。

不待言，所有的权力结构都建立在种种的手段——包括使自己合法化的手段——之上，以便保证它们自身安然无恙。在典型的情况中，物质的强制、道德的说教和物质的引诱结合在一起，在不同的程度上被使用。韦伯当然会认识到，除了一种在道德重整运动中的煞费苦心的活动之外，还需要更

多的东西；胡萝卜和大棒将被充分地运用。那么，他可以被合乎逻辑地期待着，去按照那些不同社会控制要素的不同组合或混合来对权力制度进行分类。这也就是说，政权能够被根据究竟最主要的控制手段是强制的、规范的或者工具式的，来进行分类。由此，在主要建立于暴力的使用或威慑之上的权力体系和主要依靠道德说教力量的权力体系之间，便可以找到一种适当的区分。根据这种排列，只有那种接近于后一种模式的体系才有资格作为“合法权力”的例证。合法权力由此便能够被视作一种程度的问题，而不是要么全有要么全无。所有的体系都可能努力去获得它，但是又不能全部获得同等尺度上的成功。某些政权仍然必须倒回头来利用更为粗野的方法，而不是它们在理想中所企求的方法。

韦伯不愿把合法权力看作一种商品，这种商品可以在不同的体系间相当大地变换。这种心情非常符合于他的拒绝按照国家的政治目标 and 实践对之进行分类。很可能是当他把统治规定为合法权力的时候，他唯独认为只有规范的手段才能被视作主要的——不是唯一的——社会控制方法来被理解。即便如此，这仍然没有能够克服这样的异议：更多地是以暴行而不是以其激发爱情的能力而著称的政权和权力结构为何不能在统治类型中获得一席之地。既

然无论过去还是现在，在大多数权力制度中，规范控制和物质强制之间的天平很可能向后者倾斜，那么，结果他的理论模式的普遍适用性只能大幅度降低。

有一个韦伯没有充分思考过的进一步的问题。这牵涉到规范性服从与合法性由此实际产生的方式。一个被压迫的集团或阶级能够将命令作为“正当的形式”来接受，因为他们真诚地相信那些控制和支持他们所追求的目标的东西的价值。这种对一个政权的广泛支持，往往是被在革命之后的令人兴奋和乐观的时期中发现。规范性的服从是出于自发，而不是出于谋划。这种被选择的服从可能是作为一种完全无力的结果而发生的。受压迫的社会群体有时把关于他们主子之优越性的思想当成一种适应于他们的痛苦境况的形式来接受。因此，在一定的场合，强制性的力量可以以一种使反抗的心灵和精神转向忠诚的方式来被运用。韦伯并未在产生于自发性赞成的规范性服从和建立在一种谋求生存的长期策略的服从之间作出区分。由马克思及其追随者所提出的有关强制与服从之关系的问题，已被韦伯对此问题的研究所了结。这种研究并没有为“和谐”之类的概念留下地盘。如果被压迫的群体把他们主子的命令作为正当的形式接受下来，那么，主

子的统治便是合法的，而那也正是它的目的。这个过程是如何产生的，又是为什么产生的，这问题不值得考虑。

当然，韦伯充分注意到了这种事实：对命令的服从可以产生于理性，而不是出于对掌权者的道德崇敬或者出于一种对制度的忠诚感。

忠诚可能会被个人或整个群体在纯粹机会主义的基础上所虚伪地假装出来，或者在实践中为了自身的物质利益而实行。或者，由于没有可接受的选择，人们便出于个人的无力和孤弱而顺从。(10)

然而，他紧接着继续说道，“这些考虑对于统治的分类并不是决定性的。重要的是，在一种给定的情形中，对合法性的特定要求在有意义程度上……被视作‘正当的’。”(11)统治的形式和类型仅仅凭借那些关切着他们统治的合法性的发号施令的人所提出的要求的种类来区分。

这些对合法性的要求有三种主要的类型：传统型的（traditional）、个人魅力型的（charismatic）、法理型的（legal-rational）。韦伯将这些称为“三种内在的正当理由”或者“统治的基本合法性”。(12)传统型的统治建立在对于习惯和古

老传统的神圣不可侵犯性的要求之上。这是一种由族长、部落首领之流来行使权力的统治类型。个人魅力型的统治建立在某个英雄人物、某位具有神授天赋的人物的个人魅力上。先知、圣徒和革命领袖便是标准的范例。法理型的统治则建立在对于正式制订规则和法令的正当行为的要求之上。这样，韦伯的三种统治类型是三种不同的基础，在那上面建立起对服从的要求。

统治类型

要求服从的基础

传统型的	服从我，因为我们的人民一直这样做。
个人魅力型的	服从我，因为我能改变你们的生活。
法理型的	服从我，因为我是你们法定的长官。

韦伯指出，所有的当权者都编造着关于他们自己进行统治的优越性和天然合理的神话。这些神话或者内在的正当理由对于他们的自信和他们政治上的得体感来说是必要的。合法化是那些以权威的腔调说话的人们的精神词汇。不过，在合法化和合法性中间，有一点重要的不同。合法化是一个统治集团为他们自己所作出的要求——他们自然希望所有别的人都接受的要求。而另一方面，合法性则涉及到那种在其中上述要求已在事实上被受压迫群体所接受和认可的条件。这也就是说，要求服从的基础

已被那些被期望去服从的人们当作“正当”而接受。合法化来自上层，而合法性则是下层的赠品。

韦伯可能在提出他的三种合法化类型的同时，又密切地注视着它们是否为听取者所接受。假如为比较的要求所迫，他可能要问：这些由传统型、个人魅力型和法理型的权力努力进行的合法化是否在它们实际为大众所认可的程度上有所不同？个人魅力型的领袖的主张会比官僚政治的官吏们的主张更容易被人们接受吗？全体人民的不同阶层对于三种不同的合法化神话的接受力是否有所不同？韦伯没有提出这类问题，他只是以仿佛所有三种合法化的普遍认可都已被在全体人中典型地发现为起点。这三种不同类型的“统治的合法化”已经变成了三种不同类型的“合法的统治”。好象是韦伯简单地假定了马克思的名言——在任何社会中盛行的观念乃是它的统治阶级的观念——的正确性。既然强有力的统治阶级总是把他们自己的观念注入社会的生活之流，那么，合法性的获得从来就问题不大。

假如韦伯把合法性的授予作为一件相当不确定和靠不住的事情来对待，他便可以通过几种方式来拓宽他的分析领域。例如，他可能会思考那种统治阶级没能在人民心目中建立其道德信任的不寻常的案例；或者思考合法性起初已获得但随后又丧失的案

例。换句话说，他可能会给予眼下被诊断为“合法化危机”的情况以概念化的认识。或许，如果他有机会稍多一些地体验魏玛的生活，他便会这样做，在这方面他所说过的一切东西是：合法性最容易被给予那种在其中阶级和地位的秩序是相对稳定和未受干扰的政权，然而，当剥削已经成为“对人人都确凿无疑、昭然若揭”^{〔13〕}的时候，合法性便会丧失。不过，他并没有告诉我们，在强有力的命令不再被当作道德上的正当为人接受的时候，哪一种类型的统治将会盛行。在韦伯的系统中，并没有这种非法的统治的范畴，尽管他清楚地认识到这在经验上是可能的。

假如韦伯把自己的注意力从合法化的大肆宣扬转到合法性的授予，他就将不得不把自己的注视焦点从对高贵者的认识转到对群众的认识。在这样做的时候，他将会发现，有必要为他的命令社会学理论补充一种依从社会学理论。有时确实有迹象显示，他似乎就要着手这项事业。在他关于《作为一项天职的政治》的讲演中，他被促使着提出这个首要的问题，“人们何时和为何服从？”^{〔14〕}在其他地方，他对此问题简单扼要地给出了某些答案：

从命令伸延到实际的依从事实，这条因

果链条可以被极大地改变。从心理学的角度看，命令可能或者通过移情，或者通过感化，或者通过理性论证的说服，或者通过这三种主要的一个人对另外一个人的影响的类型的某种结合，来获得它对于被统治者的效果。〔15〕

三种主要的依从类型在此得到确定：移情的、感化的，还有对理性论证的敏感性。假如韦伯立意沿着这条思路探寻下去，他或许会试图揭示在三种统治类型和三种依从类型之间可能会有一种很大程度的对称。在理想型的术语中，传统型的统治可望得到“移情的”依从，个人魅力型的统治可望得到“感化的”依从，而法理型的或者官僚的政治可望得到“理性的”依从。既然依从的特点在很大程度上取决于权力和命令的特点，那么，两者之间的某种程度的联系便可以被预期。这将揭露出在那些一种给定的统治类型与一种“不适当的”依从类型并存于其中的权力体系的形态中从理想模式的偏离问题。〔16〕

尽管沿着这些思路的问题可能会使某些将在所有的权力结构中被发现的素质突出出来，但这些问题将不会导致一种对于统治的可理解的描写。由于

韦伯的三种依从类型是他的三种统治类型的镜象，所以它们仍然被局限在合法权力的狭小范畴之内。怜悯、感化和对理性论证的敏感性只是不同的基础，在它们上面下属群体把命令当成道德上的正当接受下来。对于“人们何时和为何服从”这个问题的其他种种回答仍然被有关的术语拒之门外。韦伯又一次暗示了某些其他的可能解答：

在某一具体情况下，命令的执行可能会被受统治者自己对其正当性的确信，或者被他的责任感，或者被他的“麻木”的习惯，或者被某种为他自己谋取一些利益的愿望所促动。(17)

这是对某种更广泛更有用的依从类型的一次简略的概述。人们服从命令有四种情况：(a)出于一种道德献身感(“正当性”和“义务”)；(b)出于绝对的漠然或者无力认识行动的可选择过程(“麻木的习惯”)；(c)出于对惩罚的畏惧；(d)出于纯然的利害考虑或个人利益。遗憾的是，韦伯并没有引伸这个论点：假如他这样做了，他将会给我们描述出一种从社会下层而不是上层来看的权力制度的分类。那时，他就会通过同样提出了非法统治的类型而圆满地完成他的分析。至少，

他将被迫使对他那有关合法权力实际被当权者行使的范围的论证进行修改并使之更谨严。更仔细地考察他的三种统治类型，将会使这一切更清楚一些。

3

传统型的统治。传统型的统治之最重要的形式是族长制社会及其派生物。韦伯指出，族长制的社会的起源可以被在主子对家人的权威中找到。族长在不受法律约束和不受形式规范妨碍的情况下行使他的权力。全部真正约束他对于他的臣属的权力的东西，只是对神圣习惯的尊重。不论哪一位主子，如果一再违反由传统所定下的界限，都将冒着丧失其合法性的危险。对于家族主子的服从，并不是建立在对成文规范和编定程序的依从上，而是建立在盲目的个人忠诚上，它的例证首先表现在子女孝顺的概念上。

韦伯提出，只要主子扩大他的领土，并且试图以对待家庭单位的同样办法来管理它，族长式统治就总是面临某种危机。族长总是为了监督他扩大了领土而把责任托付给他的直接仆从们。而后者为

了尽职总是倾向于试图把他们对主子的义务和责任形式化和系统化,并且划定他们的特权和权利。主子将典型地抵制任何这种变动,因为任何在形式上规定的法则将减少他绝对的决定自由和专断的权力。族长们都宁愿遵从习惯,而不愿遵守法律。尽管族长式统治的特点被说成是仆从对主子的自愿服从,但从韦伯自己的描述中可以清楚地看到,这种关系是异常紧张的。统治者与被统治者都卷入了一场争权夺利的微妙斗争,每一个团体都试图维持或扩大自己的活动空间,却又同时在表面上遵守着传统的规则。

韦伯把世袭式统治看作传统型统治的最普遍的形式,这种统治实际上只不过是族长式统治的一种扩展。合法性的基础同样也是臣民对其主子所怀有的“忠诚与忠贞”。世袭的统治者把他与他的政治臣民的关系培养得跟他的家人的关系一样。在理论上,他们对其侍从们有绝对的命令权力,而在实践上,他们又被惯例和习俗所设置的限制所控制。韦伯有时论证说,世袭统治者的行为是被他们对传统的神圣不可侵犯性的天生崇敬所支配和控制的,有时他又论证说他们的自我限制是出于谨慎的动因。这种动因的一个例证是,主子认识到他“对个别仆从的无限权力是与他在面对集团时的无力相平行

的。”⁽¹⁸⁾如果世袭统治者滥用他的权力，而又无视习惯，那么他便冒着触犯他的形式上“忠诚”的臣民的众怒的危险。被认为是世袭式统治之基础的盲目服从显得仿佛是取决于统治者的良好行为。事实上，韦伯经常指出这一点：世袭的统治者很大程度上依赖于他的臣民的善意。这种善意的丧失将宣告他的统治的末日。只要下属能够从主子的政权中获得足够的利益，这种情况便不大会发生。因此，世袭的统治者必须负责通过允许他的臣民们分享一些他的赃物、税利和战利品，来使他们心满意足。韦伯描述为仆从对其主子的某种道德上或形式上的义务，其实似乎是掺进了相当程度的斤斤计较的个人利益。

世袭君主和他的仆从和家臣之间的关系，在君主的领土管辖权增大的时候，变得日益紧张了。统治者的政治权力通过征服或者任何其他途径的扩展，要求他把一部分职责转移到经他选择的仆从手中。一个管理机构产生了，它微妙地蚕食着君主和主子的特权。当这个机构规模扩大以后，大部分的税收便需要去喂养它。那个管理机构本来为征集收入而建立，但这些收入却愈来愈多地被官吏们自己的薪俸所吞没。

韦伯指出，世袭制的官场与官僚政治有某些类

似之处，尤其是在它的任务的机能划分和指挥等级上。^{〔19〕}但是，它与官僚政治的不同是更为明显的。首先，世袭制的行政管理并不知道私人领域和官方领域的清晰界限。统治者通过个人的命令并且依靠广泛的任意权力来统治他的政治领土。他的官吏们仅仅负责忠实地遵照他的旨意行事。这里没有任何合理的官僚政治的法令的实行和形式的程序。官僚们早把他们的忠诚奉献给法规，而不是哪一个统治者。更有甚者，世袭制的官吏们正式地拥有自己的封地。他可以出卖他的官职，或者把它传给后嗣，仿佛这是他的一种财产。对官吏们来说，行政管理才能或者技术才能并不重要；对于统治者的忠诚才被认为高于其他一切。在这种排列顺序下，司法的安排总是有点儿不规则的。

不同于官僚政治的……建立在一种对所有人的客观法律的抽象合法性基础之上的不偏不倚……盛行的是相反的原则。实际上，一切事情都明确地取决于个人的考虑：取决于他对具体运用的态度以及他的具体要求，取决于纯粹个人的关系、喜好、允诺和特权。^{〔20〕}

韦伯不仅把世袭制与官僚政治进行比较，而且

还把它与传统型统治的另一种重要的亚类型——封建制进行比较。封建制不同于族长制，因为在一个君主和他的诸侯之间的关系是一种自由的契约关系。诸侯宣誓效忠于他的君主，但并不是纯粹的仆从。另外，“被分封并不降低诸侯的名誉和地位；相反，它能光耀他的门庭……”〔21〕诸侯同他的君主命运与共，并在他的主子的荣耀中看到了自己的影子。最为重要的是，诸侯向他自己地方上的臣民和仆从的对于合法性的要求，是直接来自封建君主的合法性。

君主与诸侯的关系是一件相互的和契约的事情，这意味着权利和义务在封建制下远比在世袭制下更为正式。韦伯走得那样远，竟致于提出封建制是以一种相当粗糙的形式预示了后来为议会制国家所发展了的“权力的分离”。〔22〕重要的不同在于：封建权力总是本质上属于个人而不是官府，个人并没有法律规定的正式权利，而只有由他们的贵族统治者所恩赐的特权。

值得注意的是，韦伯对传统型统治的描述——族长制、世袭制和封建制——本身主要涉及了统治者和他们的直接属下以及官吏之间关系的处理。这些人——僧侣、骑士、贵族之流——本身对于大量他们自己的随从和下属行使着相当的统治权。韦伯

对于世袭的或者封建的君主与普通群众之间的关系，甚至对于群众与君主的直接代理官吏之间的关系，都讲得出奇的少。而农民——世袭制的整个大厦是建立在他们的劳动之上——在他的分析中则完全没有出现。读者只有诧异地看到：当君主和主子提出对税收和劳役的专横要求时，一般农奴会对他们怀着何其耿耿的忠心！

很有可能韦伯是在推测：传统社会中的政治内聚力主要依靠处于社会顶点的不同群体间的良好关系。假如骑在马背上的人们没有在内部过于不可收拾地闹翻，那么平定劳动人民就不致于太费事。韦伯确实说过，“对于被统治者，或至少是社会的重要阶层的某种最低限度的满足，是每一种……统治的前提。”〔29〕这更明确地提出了：社会次要阶层所感受的东西具有较小的决定意义。当然，在历史记载中很少表明过世袭的或封建的权力曾经当真是被群众的不满或者饥荒暴乱甚至偶发的农民起义所推翻的。*由于在传统社会中统治阶级的杰出人物总是垄断了暴力工具，因此，即使肩负着生产重担的多数人没有接受少数靠别人劳动来生活的人的合法性，秩序仍然能被维持。

* 这里主要是讲欧洲的情况，而中国古代社会中那种被作为改朝换代工具的农民起义在一定程度上乃是一种例外。——译者注

韦伯认为，在传统社会中，统治和合法性只是与最高群体有关的事情，这一点他可能是正确的。由此，忽略上流社会与群众的关系也是允许的。不过，他应该使这一点更明确。他对于封建制和世袭制的描写被误解为是提出合法统治是贯穿整个社会而不是其最上层的支配原则。不象他在其宗教社会学中所采取的态度，他在这里丝毫不准备去探究在一个群体接受它的统治者对于合法性的要求的情愿态度和它自己在一种严格等级制度中的位置之间的一种“选择亲和力”的可能性。

4

个人魅力型统治。韦伯把个人魅力型的统治与传统型的统治和法理型的或官僚型的统治对立起来。尽管世袭制与官僚制在许多方面彼此不同，但它们在一个重要的方面却是相同的：它们都是适合于世俗生活日常惯例的形式的和持久的结构。至少在这个方面，官僚制可以被看作传统型权力的合理补足物。^{〔24〕}产生于个人魅力之上的统治完全不同于其他两种类型，因为它缺乏既立组织的所有形

式。个人魅力所依靠的不是官方的等级制度、领取俸禄的雇员、技术性的行政管理或者任何种类的程序性规范。官僚制和世袭制的管理需要由从一种固定可靠的基础上获取的财政收入来维持，而个人魅力制却把所有有条理的合理所得都当成道德上的堕落而予以摒弃。个人魅力制的领袖及其信徒不是依靠日常经济活动，而是依靠礼品、自愿的捐赠和战利品来维持生计。所有其他的统治类型和政治规范都憎恶一种无隔夜之粮的生存；个人魅力型的领袖们却在它上面发迹。

个人魅力型的领袖的权力仅仅依赖于他能否使其追随者和信徒们确信他的盖世神力。他必须作出奇迹和英雄之举，并且不断地在其追随者们眼中证明自己受命于天。不象官僚制，他不能依靠职位的保障；不象族长制，他不能躲在习惯的尊严里。他必须时刻准备着通过使人敬畏兴奋的举止或者冒着丧失其信徒的信仰的危险去证明自己的才能。如同现代体育运动中的英雄一样，他的表演总是处在他的谄媚者的不断检阅下。一再地失败，会导致他的追随者们幡然悔悟，作鸟兽散。

因此，个人魅力型与韦伯的其他两种类型的合法统治大为不同。确实，在有的情况下，可以说个人魅力型的合法性是唯一纯粹的合法性类型。个人魅

力制的领袖对其追随者和信徒们并没有控制比信仰更多的东西，那信仰是他们自愿给予他的。而当他们不再信奉他时，他的权力便立即崩溃。真正合法性的试金石是，当主子没有力量去惩罚反抗者的时候，他的属下是否还愿意服从他的命令。假如领袖的权力最终是通过求助于肉体的和物质的惩罚而支撑，那么，服从的动机便很可能不是一种明确的对他的合法性的信仰，而是大大地被掺杂了。例如，在传统型统治的情况下，世袭主子的臣民们十分清醒地意识到，他们要是拒绝遵从他的命令，便可能会导致他应用非常粗野的方法来促使他们反省。同样，说到法理型的统治，韦伯提出，在这种类型的统治下，服从并不是对个人的，而是对被视为道德约束的法规的。人们照法律行事，是因为把法律看作“正当的”。可是同样，也并不容易弄清这种法律到底在多大程度上单纯是出于对它们之合法性的承认，因为人人都心里有数：任何对法律的违反都能招引那班身着蓝色制服的巨人们来敲门。

韦伯并没有在被对制裁的恐惧所污染的合法性和没有被污染的合法性之间划一条界。他对产生于个人魅力制的合法性的描述突出地暴露出了他把别的统治类型当作合法权力的可比较案例的做法的缺点。只有个人魅力型的领袖必须依赖纯粹出于他的

追随者们自愿的依从；只要他们愿意，便随时随地都有自由去抛弃他的命令，而用不着任何严肃的辩驳。假如世袭君主和官僚的命令也能被出于一种对于他们的个人或官职的热爱、崇拜和敬仰的感情而服从，他们无疑宁可选择它。对他们来说，知道了他们深孚众望的合法性是如此稳固，以致于用不着再去威胁和哄骗，那真是太棒了！但是，从现实出发，他们足够明智地没有过多依赖自愿的依从。与此相反，个人魅力制的合法性，完全依靠对于领袖的信仰，而信仰就不能被强制。在所有其他的统治形式下，对主子命令的依从是通过对于不服从会带来的后果的认识而得到推动的。

个人魅力型的领袖避免强制的事实意味着：它不象传统主义和官僚政治，不能作为政治统治的稳固制度的基础。个人魅力制一经产生，它的衰落过程就开始了。韦伯指出，个人魅力的天赋在骚乱和普遍兴奋的时候是需要的，但是这种天赋并不能很好地与单调事务的管理相匹配。个人魅力型统治喜欢某种危机，但却不能妥善对付每一种社会制度都必须注意的收入与支出的日常工作要求。国家的日常事务不能等待领袖的感化和惊人之举；任何持久的政权都不能仅仅依靠它的公民们对伟大人物的信仰去赢得对它的统治的服从。然而，正是要把个人魅

力常规化，将其驯化并利用它服务于世俗目的的企图，才导致了它的必然瓦解。由于个人魅力是一种天赋，它内在于非凡的、在生活中偶尔出现的个性之中，所以它不能被保存和传递。在个人魅力制的领袖死去以后，便出现了一系列从未能被适当解决的危机。随着后继者的任命，情况总是有所不同。因此，个人魅力制是一朵火花，它带着一线光明剧烈地烧了片刻，便猝然熄灭了。个人魅力型统治的结果是：权力要么转变为一种更为传统的类型，要么开始呈现官僚政治的特征。

韦伯说得很清楚，在所有这些中间，看不出任何发展的进化模式来。社会并非穿越过一种传统型的、个人魅力型的和法理型的阶段系列。三种统治类型只是在历史的各个不同时期以不同的结合而产生。^{〔26〕}不过，一旦官僚政治彻底扎下根，个人魅力对社会制度的作用就趋于变弱，这倒是千真万确的。韦伯认为个人魅力是一种对所有既定秩序的强有力的破坏力量；它是“特别能缔造革命的历史力量。”^{〔28〕}传统型的社会特别害怕个人魅力的冲击波。人们在那里被象对死尸防腐一样封闭在习惯与风俗的正统观念中，从不知什么地方产生的个人魅力的形象便能给旧的制度以巨大破坏。

一般来说，韦伯并不赞成一种历史的“伟人”

理论，但是，个人魅力与革命力量的等同，却仿佛把独一无二的个人塑造成了历史舞台上最有魔力的角色。不过，韦伯补充说道，从官僚政治常常改造世袭制和其他传统型社会的尺度和方式来看，它也可以是革命性的。这两种革命力量之间的差别在于：官僚制的改造来自“外部”，而个人魅力制却是从“内部”施展它的魔力。^[27]这也就是说，官僚制改变着社会制度和经济制度，而个人魅力制却造成着自身的一种变形。那些受到了个人魅力吸引迷惑的人被彻底脱胎换骨。

以法理型统治作为准则的社会，并不太怕个人魅力型的干扰，但它决不能不受其影响。在任何社会制度中，总是存在着苦难，或者将要爆发的怒火，或者无边的忧虑，它们足以为那带来一种对这一切的简单解决办法的领袖造就一批追随者。韦伯偶尔也把个人魅力看成一种能够超越官僚制生活之沉闷压抑的力量。个人魅力长着翅膀，能够飞出铁笼的栅栏。在其他时候，他又感到官僚制比起个人魅力型的煽动叛乱者的对手更为强大。例如，在党派政治的骚乱中，“只有特殊的条件才能造成个人魅力战胜组织。”^[28]在事件的一般过程中，官僚制的政党机器将负责迅速而有效地完成“个人魅力的阉割”。^[29]

这种促进个人魅力型在官僚型或传统型环境中爆发的特定条件，不能被预先清晰地详细说明。韦伯并未讲清楚什么是可以导致救世主产生的环境，这引起了说他没有“革命的理论”⁽³⁰⁾的指责。然而，这的确有点儿没说到点子上。个人魅力型的最显著的特点就在于它根本是不可预言的。它可以在出人意料的时间和地点突然爆发。由这种多变的力量所引起的事件，并没有把自己许给逆来顺受的一代。无论如何，没有提出革命的理论，特别是在人们已牢记住大多数这种“理论”不过是哲人马后炮式的证明的时候，很难算做一个污点。革命的理论家十分擅长于断言过去。既然一位有感召力的领袖的及时出现通常被认为是革命的一种必要成份，既然机会和偶然在此扮演了一个重要的角色，那么，在个人魅力类型中的无法预料的因素，看来将会使任何企图澄清关于革命起因的一般陈述的极度含混的努力终成枉然。

有人曾经说过，韦伯认为个人魅力型的革命潜能将会由于官僚制之合理性的开始而被大大减弱。

“个人魅力制的命运是……退回到持久制度结构的发展。”⁽³¹⁾个人魅力制可能会继续小规模地出现在这种或那种合理组织之中，或者活跃在官僚制机体的空隙中；但是，将不大可能把整个社会颠倒过

来。在一个完全合理化和世俗化的社会中，对个人魅力型的先知的呼吁，对于富家子弟来说，也许会被限制于对个性的寻求和对精神漫游的渴望之中。如果韦伯看到现代资产阶级的子女们被圆脸膛的东方神秘主义者所奴役，他将不会感到吃惊。不过，他可能会十分震惊地看到，在他自己家门口的某位个人魅力型的领袖*，显然是悠游自在地彻底改革了整个的社会，并使它的合理结构屈从于最富破坏性的非理性目的。在韦伯死后十年左右那段时期，个人魅力制表明它并不是一种失去效能的力量。

5

法理型的统治。这种统治类型的典型形式是官僚制。韦伯说，“在一个现代国家里，实际的统治者必然地和不可避免地是官僚政治……”⁽³²⁾ 所有其他类型的统治权力归属于个人——族长和君主、救世主和革命领袖。只有在官僚制下，权力归于法规；它是法律的体制，而不是个人的体制。官僚制

* 指阿道夫·希特勒。——译者注。

统治的特征在于它的慎重的公正。它的官员不带偏见或情感地履行公务，不论社会等级和身份的差别，对一切人实行同样的法规。而且，官僚并不是法规的最终源泉。不象传统型的或个人魅力型的领袖，在现代国家中，官员本身就是一种更高政治权力的仆人——典型的是经由选举产生的政府和它的部长们。因此，自愿服从乃是一个优秀官僚的必持态度。

麻烦在于：官僚们并不总是以他们应当遵循的方式行事。他们具有一种可以理解的人类趋向：试图增大他们自己的权力，并扩大他们自己的私利。他们不是作为一个忠实的仆人去行事，而是力求成为他们自己所管辖的部分的主人。对于如何保障国家的官僚政治被选举产生的人民代表保持在正确的位置上，韦伯十分担忧。文职行政机构可以被很好地装备起来以行使它的管理职能，但它不能也不应被委托以决定重大政策的事务。这是议会和政治家的事情。一位优秀的政治家是在论争和辩论的肉搏中成熟起来的：官僚并不适于这类事情，而且有责任去避开党争。对于高级官僚来说，劝告他的部长：甚至提出一种合理的方案，都是正当的和合适的，但他有义务接受部长的决定，并且谨慎地完成它，宛如它符合自己最深的信念一样。〔35〕

韦伯论证说，官僚政治对于选举产生的政治家来说，具有一种显著的优势：它对信息工具保持着严密和谨慎的控制。文件的保密和垄断在任何官僚制的配置中都是极为便利的武器。无论过去还是现在，“官僚制的最高权力工具总是从官方情报到保密资料的转换……”〔34〕凭借仔细的证据处理和选择性的事实描述，官僚们便可以在行政管理的公正无私的幌子下，支配或强烈影响政策。政府的部长们总是有变成俨如他们自己部门的雇员的傀儡的危险。

意味深长的是，韦伯认为官僚的这种行径完全是应该大受谴责的。他尖锐地批评了德国文职行政机构在它对付议会时的妄自尊大，这清楚地表明：他把官僚侵入政治领域看作一种权力的滥用。官僚曾经在试图篡夺政府的权力。这说明了他的合法统治类型的某种问题。假如官僚非常严格地按照法理型权力的规范行事，那么，他们必然要把自己放到一种相对于较高机构的从属地位。严格按照法律来讲，官僚永远是仆人而不是主人。既然如此，就很难说为什么官僚制应有资格作为一种“统治”类型了。这就使得把传统型的或者个人魅力型的领袖看作统治权力成为有意义的了，因为竟没有一个人被授权告诉他们去做什么。总是有人被期望着能告诉

他们如何行动。假如官僚果然试图去行使统治，那他们就侵害了一个形式上的上级机构的权力。换言之，它非法地使用了它的权力。这样，按照韦伯自己的理由，官僚制就很难成为一个“合法统治”的样板：如果它合法地行事，它便不是统治；如果它进行统治，它便不再合法。



第四章

阶级、地位、政党

1

在韦伯简洁而著名的关于社会分层的论文中，他识别了三种“在一个共同体中的权力分配现象”：阶级、地位群体和政党。^{〔1〕}就它们中每一个都各自构成了一种对物质性报酬和象征性报酬的竞争性要求的基础而言，它们是分别表现了权力的一个不同方面。据说，权力的这三种维度或现象在分层秩序中都互相处于某种明确的联系之中。但到了具体研究这种联系的时候，韦伯却更关注阶级与地位的联系，而不是这两者中哪一个与政党之间的联系。政党表现出与其他两者格格不入的特性。

这种初步分类的最值得密切注意的问题之一，在于被它遗漏的东西。在包含于权力目录里的可能候选者中，国家和官僚集团被明显排除在外。而令人有点儿惊讶的是，一般地根据韦伯的政治社会学，它们却是至关重要的。正如我们已经看到的那

样，他似乎经常把国家和官僚集团看作权力斗争的重量级队员。把现代国家称为一个成功地要求了一种在某个领土共同体中使用物质力量的垄断权的机构，这就是在明确地说，它在行使着最极端类型的权力。同样，官僚集团也是被一般地看作一种巨大的潜在的或现实的权力之源，而且这种权力完全不同于来自对经济排场和资源之占有的权力。公允地说，韦伯并没有说阶级、地位群体和政党是一个共同体中仅有的权力现象；但是， he 把它们排出来予以重视，的确会使人联想到他认为它们具有异常的重要性。让我们一个个地对它们进行考察吧。

在韦伯对社会阶级的讨论中，韦伯步马克思的后尘，给予私有权的作用以特别的优先考虑。他在其全部著作中提出：财产或生产资源为其所有者积累了大量利益和特权，而那些必须依赖于出卖其劳动力的人们，却在为生活来源的斗争中面临艰难险阻。“因此，‘有产’和‘无产’，便是所有阶级处境的基本范畴。”〔2〕韦伯当然不赞成那种认为资本和劳动间的利益天然和谐的古典自由学说。两者间的关系并不是彼此互惠；它是一种资本在其中明显占上风的深刻的不平等。

一个工人可以在形式上与无论哪一位雇主

签订无论哪一种契约的权利，在实践中并不对找工作的人表现出哪怕是一丁点儿决定他自己工作条件的自由，同时它也不能保证他在签约过程中起任何影响。它倒是意味着……在市场上更强有力的一方——在正常情况下是雇主——具有提出条件、提供工作、“接受它或放弃它”，并且在正常情况下诱发工人更为迫切的经济需要以迫使他接受自己的条件的可能性。(3)

这样，契约的自由便是财产所有者剥削工人的自由。象韦伯这样来谈论那条把工人控制得规规矩矩的“工资皮鞭”，可不是亚当·斯密及其后学们能说出来的。对韦伯来说，正如对马克思说 来 一 样，有产阶级和无产阶级的关系在本质上是冲突的，而这种冲突的关系正是资本主义结构的组成部分。然而，韦伯却不象马克思那样，他似乎既不将此看作可被弥补的，也不将此看作十恶不赦的。财产分配上的冲突是任何类型的社会的一种天然特征，而去想象一种和谐平等的人间天堂，只是空中楼阁。所有权不过是人类分裂和灾祸的根源之一，而且，废除了它，其他同样恶毒的替代物也会接踵而来。

韦伯关于阶级关系是建立于所有权关系之上的断言，乍看上去显得与他另外的一些主张相抵触。比如说，他否认工人没有生产资料所有权这件事有什么异乎寻常之处。官僚并不拥有行政管理 的工具，军人并不拥有毁坏的工具，等等。但没有形式上的所有权，对于垄断和控制世上的财产并不形成多大妨碍。你可以在实际上不拥有任何东西的情况下变得腰缠万贯、脑满肠肥和强大有力。韦伯论述官僚集团的论文很容易被当作一种反对那种认为私人财产是一切社会、经济和政治权力的基础的见解的强烈抗议。的确，那些论文的主要目的之一就是要去揭示：那些其权力属于“并无所有权”的官职，并且看来不可能认真回复到韦伯的典型官僚的生活命运的人们，可以行使权力，操纵人与物。

如果官僚集团可以在并未获益于所有权的情况下安排财产的分配，那为什么韦伯会如此欣然赞同马克思关于阶级关系和所有权关系是连在一起的思想呢？简要的答案或许是：他并不认为官僚集团近乎一个社会阶级。社会阶级的产生必须符合两个相关的条件——财产所有权和劳动力在市场上的出售。只要分配制度不是建立于私有财产和 市场 力量，社会阶级便不会存在。“按照我们的术语，构成‘阶级’的因素是明确的经济利益，而且确实只

有那些包含于市场之存在之中的利益”。因此，那些群体与集体

如果其命运并不是为使用商品或者在市场上为自己服务的运气所决定的（比如：奴隶），便不是……严格意义上的阶级。相反，他们是一个地位群体。（4）

因此，对韦伯来说，迄今为止的全部社会史都不是阶级斗争的历史。斗争只是紧张于群体之间，而不是社会阶级之间。奴隶制和官僚制是这样的统治形式：它们几乎不能归因于市场力量的自由作用和对一个阶级对另一个阶级的统治来说是如此必要的契约关系。这种论点的一种暗含之义或许可以是：当代的社会主义国家，由于已经废除了私人所有权和市场，就必须被看作无阶级的社会。韦伯也许会去准备赞同托洛斯基的观点：苏维埃类型的官僚集团并不是统治阶级或剥削阶级，尽管他们享有巨大的权力和特权。事实上，韦伯可以比托洛斯基更巧妙地捍卫这种见解，因为他从各方面显示出，他相信在社会主义条件下的官僚统治将比在资本主义条件下的纯粹阶级统治更为醒醒。无阶级社会不仅是一场梦，而且是一场噩梦。（5）

当社会阶级被规定为与市场条件有如此紧密的

联系时，在揭示一个阶级在哪里消亡和另一个阶级在哪里出现的尝试中，一个问题便产生了。从现代劳动分工中，明显生发出一个范围极广的市场环境。那些出卖自己劳动力的人们，可以以许多种不同的方法获得优势和劣势。某些集团将可以因其特殊技能或文凭而提出对报酬的要求，另一些集团则可能以他们在生产过程中所占的要害位置作为谈判的筹码。市场是一块所有的职业群体都彼此间接竞争的地方。每一个群体都力图增大它从一块有限的蛋糕中分得的那份；更多地是为了某种收入，而更少地是为了他人。从这些活动中生发出来的模式或想象，只能是一个分裂成无数部分以及更小部分的社会，而不是一个分裂为统治阶级和下属阶级的社会。

韦伯断言，阶级是由其市场机会和生活机会广泛相似的各种群体组成。但是，并不存在一种能划分出彼此间报酬等级的不同部分的同一概念界限的确定方法，因此，也就没有什么办法来解决实际上有多少阶级加入竞争的问题。所以，完全可以理解许多禀承了韦伯传统来进行工作的理论家，会去选择一种分层体系的无阶级模式，并且彻底抛弃了阶级统治和阶级压迫的想象物，而赞成关于社会不平等的一般概念。

尽管韦伯自己宁愿用阶级这个词，但他从未清楚和系统地制定一个阶级的模式。在他对社会的宏观和比较研究中，他常常应用马克思的熟悉范畴：贵族、农民、资产阶级、无产阶级。但是，在他对资本主义社会的分析中，他却从未讲清楚一种可以把资产阶级和无产阶级彼此区分开来的正式标准。对马克思而言，问题是一目了然的；资产阶级被其对生产资料的所有权所规定，而无产阶级则被其必须出卖劳动力所规定。因此，资本和劳动这两大阶级被表达为资本主义制度的正式特征，而不是两种由具有某种一般社会特征的不同集团所构成的混合体。

韦伯可以反驳这种简洁而整齐的理论公式，指出“劳动”在马克思的系统中是一个驳杂的范畴，它因包含了太多的不同雇用条件而不堪被称作阶级。他暗示说，一个在其队伍中包括了律师和矿工、医生和清洁工、经理和卡车司机的无产阶级，看上去是滑稽可笑的。韦伯口头上接受了马克思的没有所有权是工人阶级的根本规定性的见解，此后，他便开始通过发挥市场分化和在出卖劳动的大众中的竞争的论题来暗中破坏它。在市场中的分层实际上便使作为一个阶级的无产阶级解体了。

在实际上取消了作为阶级的规定性要素的资本

与劳动之间的界限之后，韦伯再也没有提出过一个可供选择的模式。这就是说，他没有提出任何借之可以限定在一个统治或剥削阶级和一个下属或被剥削阶级之间概念“界限”的原则。被用来取而代之的，只是一种霍布斯式的对一切人反对一切人的斗争的描绘，这是因为每一个群体都要在市场的混乱中与自己的困境作战。眼下，理所当然地只能找出一个更为接近事情本来面目的近似值，而不是那种简单的、二分的阶级模式——无论它是马克思主义的还是其他类型的。不乏这样的社会学家，他们希望去证明现代资本主义社会的复杂性决不可以用一种削足适履的阶级模式来把握，同时，他们也希望去证明“社会分化”是使用起来更为有效和适当的结构。但无论如何，韦伯自己宁可使用阶级和阶级冲突的道德词令，尽管他并未对“界限问题”作出自己的解释。

韦伯的分层描述还有另外一种特征：它趋向于降低财产所有权的重要性。他通常给予分配系统以相对于生产系统来说的优先地位。正是这种优先顺序上的转换，被绝大多数的马克思主义者看成是他们自己的方法与韦伯的方法之间的真正的分水岭。标准的马克思主义假定：生产方式是整个社会制度中占统治地位的因素。它直接或间接地把自己的烙

印打在所有其他主要的社会活动和结构（包括分配系统）上。因此，就韦伯的注意力指向了现实的错误标准来说，他被认为是荒唐至极。他关心的是纯粹现象的世界——社会不平等和分配的模型——而不是事物的真实本质：生产关系的系统。简而言之，韦伯被指责为先入为主地偏向于社会的效果或后果，而不是它们的深层原因。

那种主张生产方式总是以它自己的形象建立起不平等的社会结构的观点，并没有给韦伯留下太深的印象。任何类型的生产系统都可以与种种不同的分层系统并存。根据马克思的观点，“手工业作坊带来有封建主的社会；蒸汽机工厂带来有工业资本家的社会。”⁽⁶⁾韦伯对此的反驳是：蒸汽机工厂可以象带来一个资本主义社会一样地带来一个社会主义社会。而且，“手工业作坊已经经过了所有可以想象到的经济结构和政治‘上层建筑’而迄未消亡。”在历史中，普通的世袭制度是“可以与家庭经济和市场经济、小资产者的农业和庄园主的农业、没有资本主义的经济和有资本主义的经济和谐共存的。”⁽⁷⁾从其他社会结构的情况出发，生产方式绝不是决定性的，或者甚至最终的因素。

以手工业作坊和蒸汽机工厂来谈论生产系统，是一种相当古怪的技术习惯，它早已不合时宜了。

不过，即便使用一种较宽泛的意义，韦伯的论证仍然保持着它的力量，比如，假使一种社会主义的生产方式被认为是这样一种生产方式，在其中财产已经被集中起来，自由的市场也已被中央的计划所取代，那么，在相同的基础上，可以产生出具有很大差异的政治秩序和社会秩序。文化革命期间的中国与斯大林统治下的苏联在分层上走了不同的道路。阿尔巴尼亚和波兰、北朝鲜和古巴、柬埔寨和南斯拉夫，其奖惩制度都有极大的不同，足以被用来对那种关于分配方式可以在某种程度上被从生产方式中“开除出去”的信条投以严肃的怀疑。

就资本主义的生产方式来说，情况更是如此，这特别是因为那通常获许去争夺利益的群体在追求各自的目标时，可以利用较大的政治灵活性。韦伯对于利益冲突的群体并不一定成为阶级的形式这一事实特别重视。具有同等重要的是：那些集体——可以是种族的、宗教的、语言的或任何其他种类的——被其“公共”同一性的意识所激励。韦伯对于从社会中种族分裂与文化分裂的基础上产生出来的社会结构，要比马克思敏感得多。社会不平等和公共集团间的冲突，不能极其轻率地被归咎于资本主义的生产方式。它们在过去和现在的每一个已知的社会中都是特有的，不论它们以什么样的方

式去处理其生产事务。〔8〕

在韦伯的描述中，那些引起从人种或种族方面去分层的因素，主要是历史的偶然结果。为什么一个社会被从宗教方面去划分，另一个社会被从种族方面去划分，而又一个社会却被从语言方面去划分，其理由无疑可以被在各自特定的情势中理解。但是，要提出一种这些东西如何产生的理由，便不能求助于某些号称能完全解释它的自负“理论”。显然，韦伯很怀疑任何这类一般的理论有可能对付如此的差异性和复杂性。当然，包含于历史唯物主义中的基本思想也胜任不了此项工作。

韦伯看问题的方式，似乎意味着对马克思及其追随者所提出的因果顺序的一种颠倒。他不是把生产方式看作一种对社会其他部分的统治主体，而是把它看作一个具有某种更大适应性的角色。它能够被表明是使自己适应于现存的社会秩序，而不是使这种秩序屈从于自己的设计。例如，资本主义的生产方式，在适应种族的外部轮廓和公共的内部裂痕方面，便显示出了极大的灵活性。它并没有主动性，倒是接着社会分层的现存形态行动。韦伯将可以这样指出：在现代工业国家中，资本主义生产方式在清除人种和其他的宗族分裂方面的成绩，并没有大到惊人的地步。

2

公共的分裂属于地位群体的最重要的例证之列，它是韦伯的三种权力分配现象的第二种。在韦伯对地位或社会荣誉的讨论中，他指出，这种象征性报酬的分配并不总是对应于物质报酬的分配。在很长的时期内，只要对于一种高尚生活方式的追求便意味着不断地掏腰包，特权地位确实趋向于同个人财富并驾齐驱。但是，在任何特定的时期，一个社会群体的物质地位和它受尊敬的程度之间，总是可能存在某种差异。贫穷潦倒的文人雅士和衣衫褴褛的贵族大爷大可自信地指望得到那些景况较之为佳的人们的遵从，而暴发的富人却又总是被有教养的名门望族所鄙夷。而且，即使在财富和社会荣誉大致可以等价的地方，两者之间的关系也并非总是朝一个方向有因果联系。有时，社会荣誉源自物质占有，而有时它又更象是获得这种占有的跳板。

阶级身份和地位身份之间的分离在资本主义下而特别容易出现。这是因为资本主义的市场关系是被纯粹非人格的考虑所决定的。正如韦伯所说的那

样，市场“不知荣誉为何物”。

地位秩序恰恰意味着反面：按照荣誉和这种地位群体特有的生活方式来分层。如果纯粹的经济所得和赤裸裸的经济力量仍然承担着这样一种罪名：它的超地位的起因可以赠与任何一个人以同样的甚或更大的作为既得利益集团的荣誉，那么，地位秩序便会从根本上受到威胁。(9)

韦伯倾向于把地位群体看成十分好斗的团体。而在这方面，他的著作与他的许多思想后裔的著作不尽一致。在后者那里，地位群体常常被认为是只与荣誉和声名这类不可捉摸的东西有关；所以，它们与社会阶级形成尖锐的对立面，因为后者显然适合于物质目的的追求。从这个观点来看，贸易同盟便被认为是阶级组织，因为它们承诺的是生计的目标，而职业协会则被认为是地位组织，因为据说它们在从共同体出发对其成员的优越地位给予保护方面占有优势。因此，阶级和地位群体不仅在它们的社会基础上是不同的，而且从其追求的目标来看，也是志趣各异。(10)

对此观点，韦伯在著作中并未多加证明。他把地位群体描述成为动员其成员加入各种各样的——

物质性的或象征性的——竞争斗争的集团。这也就是说，它们的行动与社会阶级或者建立于社会阶级之上的组织的行动并无太大的不同。“为了所有的实践目的，按阶级的分层是与思想和物质财产或机会的一种垄断手挽着手前进的……”^{〔11〕}地位群体与社会阶级并不相同，但这并不妨碍地位群体参与分配的斗争。韦伯确实还偶尔暗示过，它们可能有时候在这方面比社会阶级效果更好。阶级所面临的问题是，它们太芜杂了，而且内部还有裂痕，以致于不能在任何一段时间内作为一种一致的力量行动。事实上，那种认为一个社会阶级会扮演一个社会行动者的角色的看法，实在是想入非非。另一方面，地位群体一般是道德共同体。他们很可能对他们自己的共同特性和使他们与别人分开社会界限有一种强烈的意识，这种情况在碰上种族、宗教和人种的成分时就更为突出。结果是：他们可以更容易地被为了集体的目的而动员起来。

韦伯把地位和地位群体的概念引入分层理论，这是为了将它作为对纯粹阶级分析的一种解毒物。尤其是，它可以用于质疑马克思的阶级两极分化论点。这种论点认为历史上的两大阶级都将由于资本主义危机的深化而日益成为均一的。资产阶级和无产阶级之间的中间地带将成为政治上的无人区，而

他们最终将作为两个武装的阵营相互对峙。韦伯的分析提出了一种不同的结论。每一个主要阶级内部的地位群体，将预先阻止沿着内部的联合与一致方向的任何运动。由于劳动分工的日趋复杂，阶级变得更加不那么单纯了。象往常一样，韦伯全神贯注于那些倾向于分化阶级团结的因素，不管这些因素在市场上还是在地位秩序里。有了这些腐蚀性因素的不可挽回的影响，大规模的阶级对抗的可能性就被认为是微乎其微的。

那种对抗着阶级的统一而行动的地位群体结构，分为两个不同的种类，尽管韦伯并没有这样划分。有些地位群体是产生于社会阶级之中，也有一些地位群体横跨于各社会阶级之上。产生于一个社会阶级之中的地位群体通常扎根于劳动分工或财产系统中。这些便是马克思偶然提到过的群体种类。例如，在资产阶级内部，他指出了金融资本家和产业资本家之间的不同，并认为他们的直接利益可能经常是针锋相对的。在较低的系统里，他比较了从事创造性劳动的白领阶层的地位与从事非创造性劳动的群体的地位。最后，在社会的底层，他区分了正经的工人阶级和流氓无产者。在韦伯比较资产阶级中的靠地租和利息生活的人的成份和企业家的成份时，他也时常喜欢以这种地位群体做例子。

横跨阶级的地位群体是完全不同的；它们并不是劳动分工或生产系统的创造物。这种群体中最重要的是那些已经提到过的公共集团，它们在大多数的社会——包括现代资本主义社会和社会主义社会——中都粉墨登场。马克思忽视了这些地位群体，他相信这种陈旧的残余将会被资本主义的残酷进步扫荡一空。然而，结果竟是，正是这些地位群体证明了自己的更能持久，而那些内在于无产阶级和资产阶级的地位群体却变得日趋弱小。劳动分工中的不断变动和市场的骚乱暗中破坏了职业系统的传统的地位秩序，这很象韦伯所推测的那样。通过比较，横跨阶级界限的公共地位群体，却没有显示出这种式微的迹象——情况倒是相反。它们引起了不能归诸于劳动分工无常变化的情操和一致性，同时，它们对于纯粹阶级结构和行为的妨碍很可能更难克服。

韦伯指出，源自种族的地位群体，是从那些多半是独立于正式的尊敬结构的来源中，得出它们的社会荣誉感。较宽松的社会中的地位秩序总是一种有序等级，在这个等级中，每一个群体都有它被指定的位置。在这种为官方所认可的结构中，那些被社会鄙视的群体并无多少机会去得到比这个共同体的其他群体所具有的更好的对自己的评价。因此，地

位低的群体就总是倾向于接受由其他地位较高的群体向它们发出的服从的要求。(12)

但韦伯说，种族地位并不符合这个模式。每一个公共群体都趋向于建立一种为它自己所独有的“种族荣誉”，它不受外界诋毁的影响。结果，在一个共同体之内的各种种族群体并没有被系统地安排在为一切群体都接受的一个地位等级之中。每一个群体小心翼翼地保护和培养它自己的尊严感和道德价值感，以及认为别的群体低劣的意识。因此，韦伯认为种族的荣誉是一种“特殊的公众荣誉”，因为它是对于公共群体中的每一个成员都有效的自我尊敬的一个源泉，而不管你在劳动分工以及建立在劳动分工之上的正式地位秩序中等级多么低下。(13)

有的时候，韦伯把地位群体看作是一种作为阶级定向行动替代物的集体行动的机构。在地位群体活动和阶级活动间的选择，在某种程度上总是为正被追求的目标的性质所支配的；但是环境条件和时代特征也要起一定作用。在社会动荡时代所要求的策略就不同于一个比较风平浪静的年月。

当财物的获得和分配的基础相对稳定的时候，就有利通过地位来进行的分层。每一

种技术上的影响和经济上的改革都威胁着通过地位来进行的分层，并把阶级情势推向前台。在其中赤裸裸的阶级情势具有支配意义的时代和国家，一般都是技术和经济转交的时期。同时，每一种在经济分层领导下的变化的减弱，在一定的時候，导致了地位结构的增长，并有利于社会荣誉的重要作用的复苏。〔14〕

这种见解似乎具有一定的历史效力。十九世纪和二十世纪初期，阶级冲突无疑是十分激烈和引人注目的，以致于它迫使大多数其他社会问题转入地下。这个时期的阶级行动的目标不仅是要求一种较为公平的财物和机会的分配，而且还要求无产大众结合进市民社会之中去。当阶级间的冲突围绕着诸如社会的政治改革这样大的问题旋转的时候，那很可能所有的地位群体都相形失色，微不足道。可见，等到阶级冲突变成了平静的和惯常的，阶级和地位群体就一起得到了发展它们野心的社会余地。在现代资本主义条件下，在阶级和地位阵线上的冲突似乎能够和平共处。在当前工业暗淡和萧条的深渊中，那种韦伯可以预言的增强了的阶级冲突已经伴随了他预见不到的种族群体之要求的复兴。看

来，阶级和地位群体所关心的，并不仅仅是经济气氛的交替变化。

地位群体力求以一种与阶级组织相仿佛的方式来调动力量，这在韦伯对社会封锁（Closure）的讨论中得到了最清楚的说明。^{〔16〕}他用社会封锁来指一种各个群体试图通过限制一个有限圈子的报酬和特权的增加来改善它们的命运的过程。为了达到这个目的，它们挑选出某些它们自身拥有的社会的或自然的属性，并将此规定为合格的标准。韦伯说，几乎所有的特征——只要它能作为一种识别和拒斥“外来者”的手段——都可以用于此项目的。¹

“在个别情况下，哪一种特征被选择是没有关系的；任何显得易于被利用的〔都可以用于此项目的〕*。”^{〔16〕}因此，排他性的社会封锁是一种地位群体的行动，它旨在牺牲其他群体而保障自己的固定资源和优势。哪里被拒斥的群体本身也设法去对其他群体封锁剩下来的报酬通道，哪里的阶层和亚阶层的数目便会增加——种姓等级制度的极端情况便是例证。

最有效和最完整的社会封锁形式是：应用血统和门第的标准，这种标准一般来说在所有传统型的社会中为统治集团所利用。相反，在现代工业社会

* 括号内文字为译者根据文中意思所补，——译者注

中，封锁的实施很少是与家族血统有关，而是更多地靠运用象考核和考试这样表面上对一切人——不管其出身和家庭如何——公开而公正的方法来实施。韦伯把教育制度看作一种守卫和控制着那些诱人的圈子的入口的特别精致的机构。文凭和证书几乎是跟门第或肤色或宗教一样有效地作为监督被选择的少数人进入更为丰盛的宴席的入口的手段。因此：

假如我们从各方面听到对专门考试中的规定课程的采用达到顶点的要求，在其背后的理由当然不是一种大梦初醒般的“对教育的渴望”，而是这样一种愿望：限制那些高位的候选人的补充，并为据有教育特权的人去垄断它们。为了这样的垄断，“考试”如今已是普遍的手段——它因此凯歌行进。（17）

除了通过考试的方法去控制和筛选新加入者之外，报酬优厚的职业群体还试图去为自己赢得某些法律特权。他们试图在赢得进行他们的工作的特许权和惩罚触犯他们垄断的人的方面谋求国家的支持。以这种方式，一个职业地位群体便可以在市场的公开竞争的危险中享受相当大的保护。未能形成

具有法律后盾的社会封锁的群体，一般来说便不能确立一种垄断，或者不能获得对新成员的选择和训练的完全控制。

韦伯关于法律垄断的评论实际上是在他在封锁过程或者确实就是在总的分层体系中唯一涉及到国家作用的地方。不同阶级或地位群体间的斗争，以及形成社会封锁的集体努力，都是发生在市民社会范围内的事件。社会群体在市场上如竞争者和对手一般对峙着，因其自身的财产、技术和特点而有弊有利。而国家却是硬挤进这个场面里来的虚幻物。在某种意义上这是非常奇怪的，因为韦伯当然从来也没有想到过国家是一种“凌驾”社会之上的机构，一位低等冲突派别间的公正仲裁人。他自己曾论证说，法律对私人财产和市场关系的维护，主要是有利于那些曾经设法制订这样的法律的人。国家以种种由它支配的可怕手段来支持这些法律。但是，出于某些神秘的原因，国家并无资格作为权力分配的现象之一。

由此便导致了韦伯关于社会封锁的描述的一种严重缺陷。在讨论被不同群体用来把其他群体拒斥于利益和机会之外的标准时，他断言，所有的特征和特点都可被应用——“任何显得易于被利用的〔都可以用于此项目的〕”。〔18〕但事情显然不能

如此。排斥性的标准从来不能简单地从一种纯粹任意的方式的稀薄空气中生出。在所有已知的事例中，门第、种族、宗教、性别或其他类似的特征在哪里被为着封锁的目的所把握，被排斥的群众就在哪里早已被国家在某个时候定为下等。就说最普遍的例证吧，种族和人种的封锁，通常尾随着殖民征服，或者人口的强制性迁移而来；这些事件在一个民族国家的疆域之内建立了一种二等公民的下属范畴。那些因排斥而被筛选出来的团体——黑人、天主教徒、犹太人或其他少数民族——典型地是政治和社会权利被法律和制度的力量蓄意剥夺了的人们。这样的群体之所以成为排斥活动的目标，正是因为它们的抵抗能力已经被国家权力所暗中破坏。如果问题只在于一个群体“利用”某些方便的特征，或者另一些方便的特征，那么，在理论上，北爱尔兰的天主教徒就有可能把新教徒排斥于工作和住所之外，而不是相反；美国南部的黑人也应该能够利用白皮肤作为一种排斥的标准；在妇女的能力所及的范围内，男人们也会被封锁于生活可能和机会之外，等等。其实，这些可能性中没有任何一种可以实现，因为国家并没有为沿着这种方向上的封锁铺平道路。

由于忽视了国家在国内事务中的作用，韦伯便

不能对社会差别和阶级差别凝结成为一种结构性的不平等系统的方式提供首尾一致的说明。阶级、地位群体和阶层被排列和酬报的原则，在一块国土中被最高的权力所保障和加强。国家所授予的特权也能被收回，这意味着正是在国家的权力中去改变或重组分层秩序。在韦伯的论述中几乎没什么东西可以提醒我们注意在不同的阶级或阶层间的平衡能够被以中央集权坚决干预的方式改变。没有国家权力的某种形式，不管是一种多么基本的分层体系，都很难存在。

韦伯很不情愿地把国家想象为一种在分配系统中的有作用的机构，这很可能是因为他跟马克思一样都认为国家是某种具有更多被动性而不是主动性的东西。至少是资产阶级的国家，被马克思认为是一种在其中阶级斗争被给予了正式的政治表达的场所。市民社会中最有力量的阶级将很自然地操纵国家权力的工具，并使之成为统治的保障。从这个角度来看，国家机构类似于一台机器，它可以服务于任何有足够的社会力量和经济力量去向它发号施令的团体。国家加强并合法化这样一个团体的权力，而并不去重建它。假定国家具有这些相当有限的功能，那么，把国家看作一种凭自身的权力来进行再分配的机构，就没有多少意义了。

韦伯部分地赞同此种论点。他确实接受了这样一种观点：国家是一种有待于任何能控制它的群体或阶级去运用的一种工具。一个资产阶级的国家机构

很容易被搞得去为任何知道如何去操纵它的人工作，一个合理地程序化了的衙门在敌人占领了国土以后仍然平稳地行使职能：它只需要换一下首脑。(19)

尽管韦伯把国家看成是某个阶级或地位群体手中的一种有力工具，但他并不同意马克思把它看成是资产阶级的“执行委员会”的观点。对此有两个理由：

首先，他从德国的经历中敏锐地意识到，资本主义国家并非必然受控于资产阶级。正如他所看到的，德国社会的结构性缺陷之一是，国家权力并不是为资本主义企业家所垄断，而是为容克贵族所把持。国内的矛盾源自这样一种事实：一个经济上落后、政治上垂危的阶级霸占了权力的交椅，而资产阶级（合法的继承人？）却未作任何真正的努力去取而代之。德意志国家的毛病就在于它是一个错误的阶级的执行委员会。(20)

其次，韦伯有时认为国家的官僚机器较少地是

某些其他人的使用工具，而更多地是自己具有价值、目的和目标的集体。特定的社会精神气质和官僚们中间的团结精神，它的保密修养和它的职业狡猾，使之成为有着自身权利的可怕利益群体。它不是作为另一个阶级的执行委员会而行动，而是作为一个一心要自营私利的有组织的地位群体而行动。从严格的意义上讲，它本身并不是一个阶级，不过它能够以实际上同等的地位与社会阶级的力量进行竞争。

因此，官僚集团实际上是所有地位群体中最有力量的群体。它控制了人力和资源，而毋需财产所有权的收益或者市场垄断。韦伯坚持认为，官僚政权可以独立于社会阶级的力量而产生，这就造成了他自己的关于分层的理论观点与马克思主义在这方面观点的区别。对认为权力可以与通过社会阶级而产生的权力相平行和相分离地从社会中产生的观点，马克思主义会大为不悦。结果，官僚集团特别是国家官僚集团的事实，总是向马克思主义的理论提出一个棘手的问题。自从社会主义社会——在其中专横的国家官僚和政党官僚总是极其明显——出现以来，这个问题已成了使人大伤脑筋的问题。如果政治上的头子只是堂而皇之地去拥有——而不是仅仅控制——榨取工人剩余产品的巨大压榨机，那

么从理论上说，事情便容易得多。韦伯在生前并未运用他的思想去分析一个已经确立的社会主义社会。如果他这样做了，他将能够找到丰富的证据去支持他的观点：取消了私人财产和市场，阶级便不能兴盛。可是官僚政治却能如雨后春笋般地到处破土。

3

权力分配的第三个方面是政党。可以合理地推测：韦伯既然将它与阶级和阶层同排一列，他就可能倾向于把政党视为一种分配体系中的权力运载工具。从原则上讲，政党可以被看作被准许以各种方式改变机会结构（opportunity structure）的机构。随着执政党政治色彩的变换，总是有可能在不同阶级之间进行某种利益再分配。但这并不是韦伯所采取的思路。他远没有注意到右翼政党和左翼政党可以对分层秩序产生的不同影响，而只是对任何政党对现状产生严重不利影响的能力大表怀疑。一旦一个社会达到了官僚政治的阶段，在根本的社会工程方面就没有多少事情好做了。即便是革命的政

党，假如它掌握了权力，也将立即被迫与严厉而毫不妥协的官僚政治妥协。因此，韦伯的全部特色就在于：他并不把布尔什维克的夺取政权看作一种政治上的被翹首以待却惜乎未成的事。列宁和他的追随者企图摧毁沙皇遗留给他们的国家机器和社会秩序，这不大可能获得成功。⁽²¹⁾韦伯对革命的判断完全符合他那种贬低思想和意识形态在政治行动中的作用的惯常倾向——这大大不同于那位被如此频繁地宣传为规范社会学家之典范的韦伯。

政党不可能使事情大有改观；而且，看来它也不能被认作政治观念和特性的重要源泉。总之，韦伯很少或者甚至没有谈到过在一个阶级的政治观点和目标与它一贯支持的政党之间的关系。毫无疑问，他熟知考茨基著名的关于政党与阶级关系的论点。这个论点认为，无产阶级政党对工人中的阶级意识的发展承担主要的责任。政党是将社会主义思想输送给群众的传送带，以把他们的处于萌芽状态的观点和内在感情转变成理智的严密世界观。正是政党带来了一种从自在阶级向自为阶级的转变。政党扭转了世上的一切。

对于考茨基的论点，韦伯并未直接评论。由于他有些轻蔑社会主义政党和它的大多数领导人，所以他或许感到这种政党或者这些领导人不能对任何

人带来启发。(22)但无论如何，他对政党的一般看法并非如此。政党根本不是什么阶级意识的先驱者和承担者，它在某种程度上是阶级的牺牲者。他有一次表达了这样一种观点：假如社会被深深的意识形态上的分裂和阶级的分裂所撕裂，那么，政治气氛就将毒化到危及政党生存的地步。

只要有了现代经济阶层中资产阶级和无产阶级的分裂，只要有了作为大众之信条的社会主义目的，两党制在工业化的国家里便终是泡影。(23)

韦伯没有追问下去的是，这种“宗派性界限”是否可能为政党本身所建立。不难证明，政治党派是在一种紧张的意识形态气氛中兴旺发达的，而且，它们在和其对手进行的宛如摩尼教式之光明与黑暗较力一般的冲突中，都有一种既定的利益。韦伯说，政党“居住在一所‘权力’的房子里”。(24)它们同样也十分舒适地居住在一所意识形态的房子里，一所它们自己营造的十分宽大的房子里。

如果政党在社会的界限内并没有比思想家做得更多的余地；并且如果它们的确不是作为社会阶级的道德引路人和政治协调者来行动，那它们究竟是干什么的呢？更明确一点儿说，它们如何证明自己

在权力的三位一体中的地位呢？简短的结论是：极少。对韦伯来说，就报酬结构和分配系统而言，政党主要的兴趣在于在其阶层内部布施点额外的小钱和特权。他区分了两种不同的政党类型——庇护型的政党（parties of patronage）和原则型的政党（parties of principle）。庇护型的政党是那种没有坚强的道德信奉和明确表达的目标的政党。它们只是使自己的政治纲领去迎合任何看起来似乎最能吸引选民狂热的东西。一旦执政，它们就开始在它们内部和它们的主要支持者间坐地分赃。

另一方面，原则型的政党，信奉坚定的原则，并不以一种纯粹机会主义的方式来行动。韦伯断言，对这种类型的政党来说，有一种变得严重官僚化的趋势，对此，所有的理由都已被米歇尔详细阐明了。^{〔25〕}部分地作为这种情况的结果，原则型的政党极有可能跟庇护型的政党一起滑下同一个斜坡。也就是说，它们变得更专心于为其官员和活动家去营私，而不是实现它们选择的誓约和实行它们宣告的理想。即便是社会主义的政党——原则型政党的典型——最终也是为自己服务的。尽管政党有其玄虚的论辩和崇高的理想，但它的追随者们的潜在动机却是“支配性的基础。”^{〔26〕}在所有关于正义、平等和人的尊严的喧嚷之下，政党的狂热信徒

们实际上追求的东西是“冒险、取胜、战利品、权力和赃物”。〔27〕韦伯再一次表明，他把认为人的行动能够被任何诸如价值和理想这类不可捉摸的东西所激发的观点看成是如何荒唐可笑的。

尽管政党有种种不可救药的伪善谈吐和自谋私利，韦伯却并不把它们完全勾销。它们仍然能为着全体的利益而执行一种有益的和建设性的任务：它们可以为造出卓越领袖而建立政治机构。韦伯对于政党体系的比较分析，主要是通过不同体系之培养有价值的和可靠的领袖的能力来表达的，可靠的领袖是指那些愿意把民族利益提高到偏狭的阶级或局部利益之上的人。他相信：有两种政治行为的“根本不同而且不可调和的对立准则”：一个是建立在“责任的伦理”上，另一个则是建立在“终极目标的伦理”上。〔28〕赞成责任伦理的政治领袖乐于考虑“人民通常的缺陷”。〔29〕他们提倡去解决那些有某种成功希望的问题。他们乐于作出某种妥协，满足于比他们所想往的更少的东西，以便达到他们那并不太野心勃勃的目标。相反，那些赞同一种终极目标伦理的政治领袖，却是有一种不切实际的关于人的崇高期望。他们宁可失败，也不愿接受妥协的耻辱。由于奢望过多，他们一无所成。他们是——有人敢说吗？——轻度地疯狂。以工团主义者

为例：

你可以向一个相信一种终极目标伦理的坚定的工团主义者说明，他的行动将导致反作用机会的增加，导致他的阶级受压迫的加重，并则阻止它的上升——但他将会对你不屑一顾……终极目标伦理的信徒唯一感到“有责任的”是照看纯粹意向的火焰——例如：反对社会制度不公正的火焰——不致被熄灭。以其成功的可能来判断，不断地重新点燃这团火焰，便是他的极其非理性的目的。他们只做那些可以并且将要具有典范价值的事。(90)

韦伯斥责道，工团主义者那种缺乏政治敏感性的思想，只具有消遣性。在他看来，工团主义者可能已经对他以前听到过的这一切深有觉察。当他们听到一个资产者——纵令是一位好心者——告诉他们说，坚持保卫社会正义可能是不结果实的和毫无希望的，不会感到诧异。这是从远古唱到现在的标准保守派老调。在韦伯那里，它产生于一种对于官僚制时代中的根本变革的可能性的合乎逻辑的悲观主义。只要他如此坚定地确信：官僚政治一经确立便不可打碎，而且社会主义的民主只能是一枕黄

梁，他就必然要认定那些宣扬相反观点的人，正象他的工团主义者朋友一样，是令人悲哀地缺乏理性，或者，象罗莎·卢森堡那样，成为“动物园”中的标本。^{〔31〕}尤其是象她那样的人，献身于一种终极目标的伦理，将通过为工人阶级提出一个不可能实现的政治任务而把它引向灾难。而贸易同盟领导人的谨慎而有节制的接触，或者伯恩斯坦修正主义者——那些在“责任”的技巧中善于实践的可尊敬的人们，都比这强得多。

韦伯对罗莎·卢森堡的政治标记的厌恶，扩大到了政党组织的事务上。卢森堡热烈提倡普通老百姓们大量投入党务之中。党的领袖的职责是去组织和引导群众的政治自发性；工人们必须直接卷入所有的重要决策之中，以防领导者变得疏远和充满傲气。韦伯所主张的观点恰恰相反。他很象列宁，相信政党的政策和决策机构必须掌握在有学识的杰出人物手中。他写道：“政治行动总是被‘少数人的原则’所决定，这意味着一小群领导者的高度政治机动性。在大多数国家里，这种专制主义者总是不能根绝的。”^{〔32〕}既然政党的政策完全是杰出人物的事情，而不是群众的事情，那么，党员和党的支持者就应该满足于去充当一个被动的和驯服的角色。韦伯没有时间去幻想式地提议通过使领导者对

普通群众负起更多的责任来鼓励党内的民主。制订党的路线，并使其他人听命，这是政党领袖的职责。韦伯身上大有条顿遗风。

他自己还有一种坚定的关于最适于当政党领袖的人的类型的见解。他们都是“为”（for）政策而活的人，而不是“靠”（off）政策而活的人。靠政策而活的人，要么是老气横秋的薪俸官员，要么是毫无廉耻的渔利之徒。他们都不是当政党领袖的料；他们太容易向政党机器卑躬屈膝，或者向虚假名望献媚讨好。真正的政党领袖，只能产生于极少数“为”政策而活的人，特别是那些具有独立意图，能够坚持自己的信念并甘冒引起唯命是从的政党工作人员不悦的风险的人中间。

对于韦伯来说，至关重大的问题在于：“充分发展了群众民主的政党，是否允许具有领袖才能的人出现呢？”^{〔93〕}他十分担忧：对“攫取选票”的庸俗关切和对政党机构的可怕控制，将使人们的独立判断和杰出品质没有机会发挥；或许，人们很象他自己？他确实感到自己要在战后的岁月里在德国的政策中扮演一名建设性的角色。当他的机会最终实际到来的时候，他却蒙着耻辱地被政党的头头们挫败了。这次落选结束了他由来已久的政治抱负。但这却不能减轻他对领袖问题的至深忧患。

对深入阅读的建议

对初次涉猎韦伯的读者来说，最好先读《新教伦理与资本主义精神》。这篇论文恰好反映出韦伯的那种混合特点：学识渊博、富于洞察力，却又模棱两可。如想对韦伯著作的认真了解，则必须潜心于对《经济与社会》的把握，不过，把它搁在一边，先去在别处探究它的主要论点，也是一样。在此，莱因哈德·本迪克斯的《马克斯·韦伯：一幅理智肖像》，是一本很有价值的指南。同样有益的是H.H.格思（Gerth）和C·赖特·米尔（Wright Mill）摘选的《马克斯·韦伯选集》。经过这一番准备，再去研究韦伯的其他主要著作就不会有什么困难了。在这中间，最重要的是：《社会科学的方法论》、《印度宗教》、《中国宗教》、《古代犹太教》，以及《普通经济史》。

论及或者涉及韦伯的文献浩如烟海。有关他的

生平与经历，大部分的评注都源自 玛丽安·韦伯 (Marianne Weber) 的《马克斯·韦伯：生平》。糟糕的是，这本书不那么吸引人，它被大量平淡的家庭通信所严重压抑。去选择 唐纳德·麦克利 (Donald Mac Rae) 的《韦伯》，或者 阿瑟·米兹曼 (Arthur Mitzman) 的《铁笼》会好得多。米兹曼的书是一本精神传记，它对于韦伯的理论和他的精神错乱之间的关系，提出了蛮有趣味的和稍许有些无礼的看法。}

有关韦伯的政治思想，大卫·毕萨姆 (David Beetham) 的《马克斯·韦伯与现代政治学理论》，是一本卓越的著作。在这方面，堪与比美的有：伊尔斯·德朗伯格 (Ilse Dronberger) 的《马克斯·韦伯的政治思想》，W.J. 莫姆森 (Mommsen) 的《官僚政治的时代》，还有安东尼·吉登斯 (Anthony Giddens) 的《马克斯·韦伯思想中的政治学与社会学》。

在宗教领域里，两本新书值得特别注意：布莱恩·S·特纳的《韦伯与伊斯兰教》和 戈尔登·马歇尔的《长老团体与利润》。马歇尔的书，似乎为保卫新教伦理的观点提供了一个最好的例证。

在许多对韦伯著作的一般性评论和说明的著作中，下列书特别值得注意：塔尔科特·帕森斯的

《社会行动的结构》。它常被引来作为韦伯规范社会学观点的主要例证。对于帕森斯的研究的一种有价值的平衡，是安东尼·古登斯的《资本主义与现代政治理论》。其他有帮助的书有：莱因哈德·本迪克斯和古恩斯·罗斯（Guenther Roth）合著的《学识与党派偏见》；W·G·容西曼（Runciman）的《马克斯·韦伯社会科学哲学的批判》；朱利恩·弗洛因德（Julien Freund）的《马克斯·韦伯的社会学》；丹尼斯·H·赖恩（Dennis H. Wrong）编的《马克斯·韦伯》；还有奥托·斯坦莫（Otto Stammer）编的《马克斯·韦伯与当代社会学》。后者是一本论文选，收入了1964年在海德堡召开的纪念马克斯·韦伯百年诞辰的讨论会的论文。根据某些投稿者对韦伯的政治谴责的含意来判断，也许纽伦堡*是一个更为合适的审判地点。

* Nuremburg, 德国城市, 1945年11月20日—1946年10月1日在此对第二次世界大战中的德国首要战犯进行了国际审判。
——译者。

注 释

第 一 章：

- 〔1〕 马克斯·韦伯：《经济与社会》（Guenther Roth and Claus Wittich 所编）Bedminster出版社，纽约，1968年版，第13页。
- 〔2〕 同上，第13页。
- 〔3〕 同上，第14页。
- 〔4〕 例如，请看Alfred Schutz（文集第一卷）。
《社会现实的问题》，Martinus Nijhoff，海牙，1967年版，第62—63页。
- 〔5〕 韦伯：《经济与社会》，第5页。
- 〔6〕 同上，第9页。
- 〔7〕 同上，第8页。
- 〔8〕 同上，第9页。
- 〔9〕 同上，第10—11页。
- 〔10〕 同上，第12页。
- 〔11〕 实证主义者也许会明智地回答，他们在这件事上并不需要指教，因为他们通常并不试图把象出生率和鹤的总数的增加这样的事联系起来。
- 〔12〕 韦伯：《经济与社会》，第8页。
- 〔13〕 同上，第5—6页。韦伯继而暗示：我们兴许能够

“以理智”把握那些我们不能以“移情”理解的东西。这种不可思议的议论也不可以追索，它仅仅是兴许而已。！

[14] 同上，第6页，！。

[15] 彼得·温斯：《一种社会科学的概念》，Routledge, 伦敦，1958年版，第88页。杜克海姆对这种作为一种“神秘学说”的论证不予理睬。它只能满足那些“宁可用他们的感情和感觉去思考而不用他们的理智去思考”的人们。埃米尔·杜克海姆：《社会学方法的规则》，自由出版社，Glencoe 1938年版，第33—34页。

[16] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，Allen and Unwin, 伦敦 1930 年版，第 16 页。

[17] 韦伯：《经济与社会》，第16页。！

[18] 同上，第6页。

[19] 虽然宗教热忱和政治狂热被认为超出了冷漠无情的观察者的理解范围，可是，这种理解范围似乎也不适合一般的情感强度。“我们自己对于象忧虑、愤怒、野心、嫉妒……和各种各样的欲望的情感反映越是敏感……则我们就越易于移情于它们。即使这种情感被发现其紧张的程度完全不是观察者本人可以企及的，他也仍然能够对其意义获得相当程度的情感理解，并且可以合理地解释它们对行动过程的影响……”

同上，第6页。

[20] 同上，第21—22页。

[21] 卡尔·马克思《资本论》第三卷，外文出版社，

莫斯科1959年版，第797页。

- [22] 埃米尔·杜克海姆：《论自杀》，Routledge，伦敦1952年版，第170页。
- [23] 马克斯·韦伯：《社会科学的方法论》，自由出版社，纽约1949年版，第43页。
- [24] 同上，第90页。
- [25] 同上，第81页。
- [26] 同上，第72页。
- [27] 埃米尔·杜克海姆：《社会学方法的规则》，第31页。当然，杜克海姆从未遵循过这条糟糕的劝告。很难设想一位社会学家的的工作被注入的明确的先入之见比他自己的成见还要多。
- [28] 韦伯并不能在这个关键问题上完全下定决心。一般来说，他似乎愿意接受这种观点：对任何给定现象建构一种以上的理想型是可能的。但偶尔间，他又提出一种理想型的解释价值依赖于它是一个“正确的”公式。参看《社会科学的方法论》，第102页。
- [29] 同上，第97页。
- [30] 同上，第57页。
- [31] 同上，第11页。
- [32] 同上，第58页。
- [33] 对于电视中的新闻和时事的分析，一个很好的典型是格拉斯哥大学米底亚（Media Group）的著作：《坏新闻和更坏的新闻》，Routledge，伦敦，1976和1980年版。
- [34] 韦伯：《经济与社会》，第973页。
- [35] 同上，第975页。

- 〔36〕 这些权威的论著包括：罗伯特·K·默顿《官僚机构与人格》，收于他的《社会理论与社会结构》，自由出版社1957年版；菲利普·塞尔茨涅克的《田纳西流域管理局与一般人民》，加利福尼亚大学出版社，伯克利，1953年版；彼得·M·布劳，《现代社会中的官僚政治》，Random House，纽约，1956年版；阿尔文·W·吉尔登，《工业官僚政治的模式》，自由出版社，Glencoe，1954年版。
- 〔37〕 韦伯：《经济与社会》，第6页。
- 〔38〕 韦伯：《社会科学的方法论》，第184—185页。
这些术语源自德国史学家的深奥并且大可忘却的论辩。
- 〔39〕 莱昂·托洛斯基：《流放日记》，哈佛大学出版社，1976年版。

第 二 章

- 〔1〕 马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，Allen and Unwin，伦敦，1930年版，第17—22页。
- 〔2〕 同上，第40页。
- 〔3〕 同上，第180页。
- 〔4〕 同上，第91页。
- 〔5〕 同上，第91页。
- 〔6〕 同上，第114页。
- 〔7〕 同上，第115页。
- 〔8〕 马克思·韦伯：《普通经济史》，Collier

Books, 纽约, 1961年版, 第267页。

〔9〕《新教伦理》，第192页。他在其他地方写道：

“宗教行为的外部过程是如此的多种多样，以致于对这种行为的一种理解只能被从主体的经验、观念和个人关切的目标的着眼点——简言之，从宗教行为者的“意图”的着眼点去获得。”《经济与社会》，第399页。

〔10〕同上，第259页。

〔11〕同上，第100—110页。

〔12〕同上，第110页。

〔13〕同上，第111页。

〔14〕同上，第116页。

〔15〕同上，第116—117页。

〔16〕同上，第85页。

〔17〕同上，第82页。

〔18〕《对于‘资本主义精神’的反批判的结束语》，《社会科学和社会政治文献》，31，第2号，1910年版，第593页。

〔19〕《新教伦理》，第162页。

〔20〕同上，第162页。

〔21〕同上，第60页。

〔22〕同上，第62页。

〔23〕同上，第62页。

〔24〕同上，第177页。

〔25〕韦伯在他的《反批判的结束语》中，提到了加尔文教的工匠或工人，“他们在其上帝安排定的职业中的勤勉与尽责，显示了他受到神宠的状态。”

- [26] 《经济与社会》，第468页和第470页。
- [27] 同上，第472页。
- [28] 同上，第479页。
- [29] 同上，第483页。
- [30] 同上，第476页。
- [31] 同上，第483—484页。
- [32] 《新教伦理》，第281页。
- [33] 《经济与社会》，第1010页。
- [34] 约翰·肯尼斯·加尔布雷思：《大众贫困的性质》，哈佛大学出版社，1979年版。
- [35] 《新教伦理》，第131页。
- [36] 同上，第156—157页。
- [37] 同上，第157页。
- [38] 同上，第172页。
- [39] 同上，第183页。
- [40] 《马克斯·韦伯选集》（H.H.Gerth 和C.Wright Mills 编），Routledge，伦敦，1948年版，第308—309页。
- [41] 《经济与社会》，第491页。
- [42] 同上，第477页。
- [43] 《马克斯·韦伯选集》，第304—305页。
- [44] 同上，第305页。
- [45] 同上，第319页。
- [46] 在回答对他的批评时，韦伯反复提到浸礼教派的银行家的故事，并一再地指出，这方面的宗教派别行为乃是更早和更普遍的行为的一种遗风。《反批判的结束语》，第585—586页。
- [47] 《马克斯·韦伯选集》，第321页。

- [48] 《印度宗教》，自由出版社，纽约，1958年版，第112页。
- [49] 弥米顿·辛格：《当一种伟大的传统现代化时》，Pall Mall出版社，伦敦，1972年版。
- [50] 马克希姆·罗迪森：《伊斯兰教和资本主义》，Allen Lane，伦敦，1974年版；布莱恩·S·特纳：《韦伯与伊斯兰教》，Routledge，伦敦，1974年版。
- [51] 沃纳·桑姆巴特：《资本主义的精髓》，纽约，1967年版；《犹太教与现代资本主义》，自由出版社，Glencoe，1951年版。
- [52] 《印度宗教》，第3—4页。
- [53] 《印度宗教》，自由出版社，纽约，1951年版，第248页。
- [54] 同上，第249页。
- [55] 塔尔科特·帕森斯：《关于马克斯·韦伯的“导言”》，《宗教社会学》，Mettiuén，伦敦，1965年版，第21—22页。
- [56] 《经济与社会》，第1212—1262页。
- [57] 同上，第1237页。
- [58] 同上，第847页。
- [59] 《新教伦理》，第14—16页。
- [60] 戈尔登·马歇尔：《长老团体与利润：加尔文教与资本主义在苏格兰的发展，1560—1707》，Clarendon出版社，牛津，1980年版。
- [61] 同上，第273—275页。
- [62] 同上，第276页。

第三章

- 〔1〕 马克斯·韦伯：《经济与社会》，第941页。
- 〔2〕 同上，第904页。
- 〔3〕 同上，第911页。
- 〔4〕 马克斯·韦伯：《作为一项天职的政治》，
《马克斯·韦伯选集》，第77—78页。
- 〔5〕 《经济与社会》，第943—946页。
- 〔6〕 同上，第946页。
- 〔7〕 同上，第946页。
- 〔8〕 同上，第946页。
- 〔9〕 同上，第954页。
- 〔10〕 同上，第214页。
- 〔11〕 同上，第214页。
- 〔12〕 《作为一项天职的政治》，第78页。
- 〔13〕 《经济与社会》，第953页。
- 〔14〕 《作为一项天职的政治》，第78页。
- 〔15〕 《经济与社会》，第946页。
- 〔16〕 埃策尼对于命令和依从的分类是这个领域的杰出工作，A.埃策尼：《复杂组织的比较分析》，自由出版社，纽约，1961年版。
- 〔17〕 《经济与社会》，第946—947页。
- 〔18〕 同上，第1012页。
- 〔19〕 同上，第1028页。
- 〔20〕 同上，第1041页。
- 〔21〕 同上，第1072页。
- 〔22〕 同上，第1082页。
- 〔23〕 同上，第1407—1408页。（附加的斜体字）

- 〔24〕 同上，第1111页。
- 〔25〕 同上，第1133页。
- 〔26〕 同上，第1117页。
- 〔27〕 同上，第1116页。
- 〔28〕 同上，第1132页。
- 〔29〕 同上，第1132页。
- 〔30〕 彼得·M·布劳：《韦伯权力理论的批判性评述》，载Dennis H. Wrong所编：《马克思·韦伯》，Prentice Hall, Englewood Cliffs, 新泽西，1970年版，第153页。
- 〔31〕 《经济与社会》，第1133页。
- 〔32〕 同上，第1393页。
- 〔33〕 同上，第1417页。
- 〔34〕 同上，第1418页。

第四章

- 〔1〕 马克思·韦伯：《经济与社会》，第927页。
- 〔2〕 同上，第927页。
- 〔3〕 同上，第729—730页。
- 〔4〕 同上，第928页。
- 〔5〕 韦伯争论说，在社会主义所有制下的工人比在私有的资本主义下更不自由。“由于每一次与国家官僚政治的权力斗争都是毫无希望的，并且由于没有一个上诉的机构，这个机构从原则上讲将注重去限制雇主的权力，这种权力存在于私有企业中……如果私有的资本主义被消灭，国家官僚集团便独自来统治。私人的和公共的

官僚们彼此站到一起——而暗中敌对——并且因此互相牵制，它们将被并入一个单一的等级序列中。这将类似于古代埃及的情况，但它将发生于一个更为理性的——并且因此是不可打破的——形式中。”同上，第1402页。

- 〔6〕卡尔·马克思：《哲学的贫困》，Martin Lawrence，伦敦，1936年版，第92页。
- 〔7〕《经济与社会》，第1091页。
- 〔8〕赫里波特·亚当曾经指出，南非的资本主义生产方式采取了一种种族隔离的制度，而不是废除它。根据马克思主义来分析：“被人为地束缚了的生产力在一种过时了的种族法律的制度框架中得不到充分的发展，并且因此必将不可避免地冲破这些生产方式。”《现代化的种族统治》，加州大学出版社，伯克利，1971年版，第146页。赫伯特·布鲁莫尔也论证说，工业资本主义更可能的是使自己适应一种种族的分层体系，而不是去改组它。《工业化与种族关系》，载Guy Hunter所编《工业化与种族革命》，牛津大学出版社，伦敦，1965年版。
- 〔9〕《经济与社会》，第936页。
- 〔10〕参看肯尼斯·普兰迪：《职工雇员》，Faber，伦敦，1965年版。
- 〔11〕《经济与社会》，第935页。
- 〔12〕关于此种见解的最新重述，请看丹尼尔·贝尔：《种族与社会变化》，载Glazer和Daniel P. Moynihan所编：《种族》，哈佛大学出版社，1975年版。

- 〔13〕《经济与社会》，第391页。
- 〔14〕同上，第938页。
- 〔15〕在我的《马克思主义与阶级理论：对资产阶级的一种批判》中，对韦伯的社会闭锁概念给予了较为充分的讨论。Tavistock, 伦敦, 1979年版。
- 〔16〕《经济与社会》，第342页。
- 〔17〕同上，第1000页。
- 〔18〕同上，第342页。
- 〔19〕同上，第988—989页。
- 〔20〕关于韦伯在所有这些和许多其他方面的观点的精彩描述，可以在大卫·毕萨姆的《马克思·韦伯与现代政治理论》一书中找到。Allen and Unwin, 伦敦, 1974年版，第6章。
- 〔21〕韦伯认为，新型苏维埃国家的生命“是按月计算”而不是按年计算的。它部分地是根据这样一个事实：布尔什维克的统治是一种“军事的专政……并非一般的而是下级军官的军事专政”。韦伯显然不能相信一个由下层控制的社会的存在。革命并不是为自由和正义的观念所激发，而只是被对脏物的贪欲所激发。马克斯·韦伯：《政治论文集》（约翰内斯·温克尔曼所编），J. C. B. Mohr, 图宾根, 1971年版，第292—293页。
- 〔22〕韦伯在一个简短的注释中确实说过，“如果工人们很容易被引向理智的目标，而这些目标又是为他们阶级之外的人（知识分子）所强加和解释的，”那么，工人们就更有可能获得阶级

意识。然而，这里却没有特别提到政党的作用。《经济与社会》，第305页。

〔23〕同上，第1443页。

〔24〕Roth和Wittich将此译成权力的“范围”(Sphere)，《经济与社会》，第938页；Gerth和Mills却将它译作权力的“住所”(House)，《马克斯·韦伯选集》，第194页。原文是这样的：“如果说，‘政党’在议会中有它的‘权力范围’，那么，‘经济制度’中的‘阶级’在它的社会制度‘状况’中有它的诞生地。”马克斯·韦伯《经济与社会》(约翰内斯·温克尔曼所编)，J.C.B.Mohr,图宾根，1976年版，第539页。

〔25〕罗伯特·米歇尔：《政党》，自由出版社，Glencoe，1958年版。

〔26〕《作为一项天职的政治》，载《马克斯·韦伯选集》，第125页。

〔27〕同上，第125页。

〔28〕同上，第120页。

〔29〕同上，第121页。

〔30〕同上，第120—121页。

〔31〕在卢森堡被法律和制度的力量所杀前不久(1919年1月)发表的一次讲演。引自沃尔夫冈·J·莫姆森：《马克斯·韦伯与德国政治，1890—1920》，J.C.B.Mohr,图宾根，1959年版，第300页。

〔32〕《经济与社会》，第1414页。

〔33〕同上，第1458页。



走向未来丛书

一九八四年出版

- | | |
|--------------|---------------------|
| 人的发现 | 李平晔著 |
| 增长的极限 | (罗马俱乐部关于人类困境的研究 报告) |
| | 李宝恒译 |
| 激动人心的年代 | 李醒民著 |
| GEB——一条永恒的金带 | 道·霍夫斯塔特原著 |
| | 乐秀成编译 |
| 现代物理学与东方神秘主义 | 根据F·卡普拉的《物理学之道》编译 |
| | 灌耕编译 |
| 现实与选择 | 朱嘉明 吕政著 |
| 经济控制论 | 何维凌 邓英淘编著 |
| 探险与世界 | 于有彬编著 |
| 看不见的手 | 杨君昌编著 |
| 语言学与现代科学 | 陈明远编著 |
| 在历史的表象背后 | 金观涛著 |
| 让科学的光芒照亮自己 | 刘背峰著 |



走向未来丛书

一九八五年出版

人的现代化 [美]阿历克斯·英格尔斯等著 殷陆君编译

大变动时代的建设者 汪家溶编著

没有极限的增长 朱利安·林肯·西蒙原著

黄江南 朱嘉明编译

西方社会结构的演变 金观涛 唐若昕著

在国际舞台上 陈汉文编著

昨天 今天 明天 邓正来编著

掘洞与墓地 陈越光 陈小雅著

择优分配原理 茅于軾著

第三次数学危机 胡作立著

凯恩斯革命 杨君昌编著

艺术魅力的探索 林兴宅编著

西方文官系统

杨百揆 陈子明 陈兆钢 李盛平 缪晓非著

动态经济系统的调节与变化 邓英淘 何维凌编著

新的炼金 [美]爱德华·奥尔本·威尔逊著

李昆峰编译



走向未来丛书

一九八六年出版

- 富饶的贫困 王小强 白南风著
定量社会学 郭治安 姜璐 沈小峰编译
儒家文化的困境 萧功秦著
系统思想 [美]小拉尔夫·弗·迈尔斯主编
杨志信 葛明浩译
日本为什么“成功” [日]森岛通夫著 胡国成译
悲壮的衰落 金观涛 王军衡著
弗洛伊德著作选 约翰·里克曼编 贺明明译
西方的丑学 刘东著
十七世纪英国的科学、技术与社会 [美]R·K·默顿著
范岱年 吴忠 蒋效东译
画布上的创造 戴士和著
梁启超与中国近代思想 [美]约瑟夫·阿·勒文森著
刘伟 刘丽 姜铁军译
新教伦理与资本主义精神 [德]马克斯·韦伯著
黄晓京 彭强译
信息革命的技术源流 宋德生著
增长、短缺与效率 [匈]亚诺什·科尔内原著
崔之元 钱铭今译



走向未来丛书

一九八七年出版

- | | |
|------------|---------------------|
| 走向现代国家之路 | 钱乘旦 陈意新著 |
| 竞争中的合作 | 陈汉文编著 |
| 计量历史学 | 〔苏〕科瓦尔琴科主编 闻 一 肖 吟译 |
| 哲学的还原 | 麦克斯韦·约翰·查尔斯沃斯著 田晓春译 |
| 凯恩斯理论与中国经济 | 林一知著 |
| 人的创世纪 | 张 猛 顾 昕 张继宗编著 |
| 社会研究方法 | 〔美〕艾尔·巴比著 李银河译 |
| 发展社会学 | 胡格韦尔特著 白 桦 丁一凡编译 |
| 上帝怎样掷骰子 | 陈克艰著 |
| 空家的神国 | 谢选骏著 |
| 震撼心灵的古规律 | 郑 凡著 |
| 以权力制约权力 | 朱光磊著 |
| 整体的哲学 | 金观涛著 |
| 人体文化 | 谢 长 葛 岩著 |
| 人心中的历史 | 刘 昶著 |
| 探寻新的模式 | 罗首初 万解秋著 |
| 发展的主题 | 周其仁 杜 鹰 邱继成著 |
| 社会秩序与个人价值 | 〔美〕肯尼思·阿罗著 |
| | 陈志武 崔之元译 |
| 对科学的傲慢与偏见 | 〔英〕查·帕·斯诺著 |
| | 陈恒六 刘 兵译 |
| 马克斯·韦伯 | 〔英〕弗兰克·帕金著 刘 东 谢维和译 |